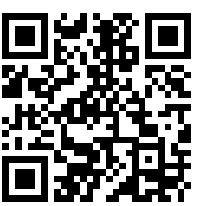
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

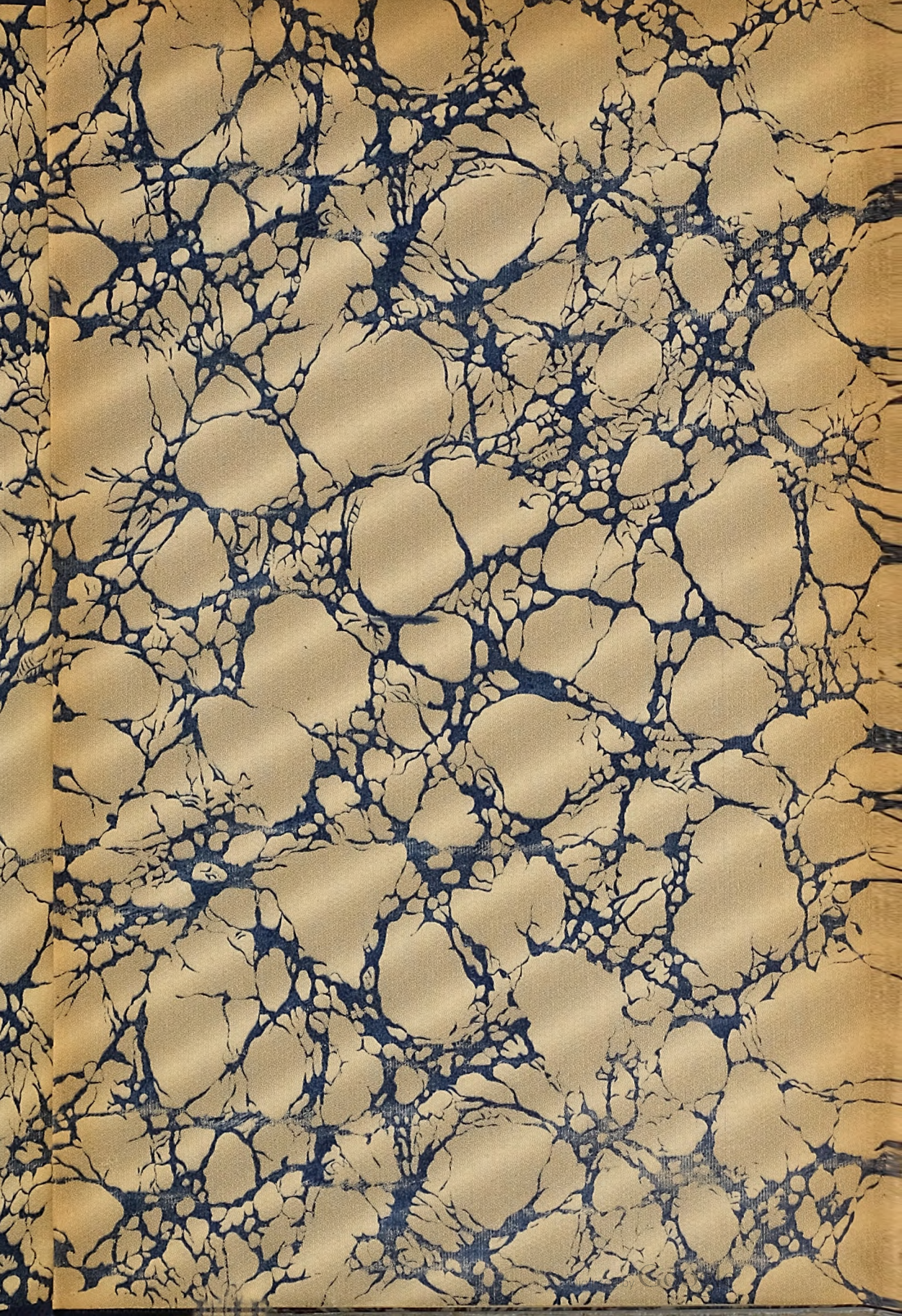
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MINNESOTA
PERIODICAL ROOM
CLASS 205
BOOK R325



Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

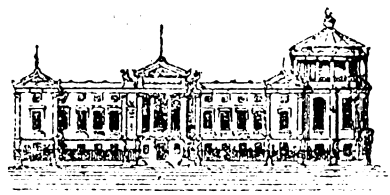
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

RENÉ DUSSAUD ET **PAUL ALPHANDÉRY**
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux
Directeur d'Études à l'École des Hautes Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, S. REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

TOME LXXXVIII. Nos 1-2. — JANVIER-AVRIL 1924



PARIS
EDITIONS ERNEST LEROUX
28, rue Bonaparte (VIe)

1924

UNIV. OF MICH. LIBRARY

Digitized by Google

SOMMAIRE

W. Deonna : **Quelques réflexions sur le symbolisme en particulier dans l'art préhistorique.**

F. Macler : **De erroribus Armenorum.**

V. Novotny : **Les origines du mouvement hussite en Bohême.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *De Montessus de Ballore :* Ethnographie sismique et volcanique (*P. Saintyves*).
2° *Fr. Hrozny :* Code hittite (*Ad. Lods*).
3° *G. Contenau :* La glyptique syro-hittite (*L. Delaporte*).
4° *L. Speelers :* Le vêtement en Asie-Mineure ancienne (*L. D.*).
5° *R. A. Cohen :* The Babylonian Talmud : Tractate Berâkôt (*Ad. Lods*).
6° *P. Vuillaud :* La Cabbale juive (*A. Koyré*).
7° *J. Vidgrain :* Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche (*A. K.*).
8° *Leighton Pullan :* Religion since the Reformation (*E. Rochat*).
9° *P. J. André :* L'Islam et les races (*Cl. Huart*).
10° *A. Bros :* L'ethnologie religieuse (*A. Houtin*).

II. — *Notices bibliographiques.*

C. Clemen : Die Mystik nach Wesen, Entwickling und Bedeutung. — *G. Schembari :* La Scienza orientale. — *A. W. F. Blunt :* The Acts of the Apostles. — *A. Huck :* Synopse der drei ersten Evangelien. — *Ch. Th. Gerold :* La Faculté de Théologie et le Séminaire protestant de Strasbourg (1803-1872). — *E. Vacandard :* Etudes de critique et d'histoire religieuse. (IVe série). — *Ch. Grimaud :* Futurs prêtres. — *P. Hébert :* Sous le joug des Césars. — Annuaire pontifical catholique.

CHRONIQUE

Nécrologie. — Publications récentes.

Société Ernest Renan :

Mayer Lambert : Un mot mystérieux dans l' « Histoire du Peuple d'Israël ».
Henri Girard : La pensée religieuse des romantiques.

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel :	Paris.....	**45 fr. »»**
— — —	Départements	**47 fr. »»**
— — —	Etranger	**50 fr. »»**
Un numéro pris au Bureau.....		**10 fr. »»**

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à la : *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions,* Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

AVIS A MM. LES ABONNÉS : Passé le délai de trois mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.

Digitized by Google

Quelques Réflexions sur le Symbolisme

en particulier dans l'art préhistorique

I

INTRODUCTION

L'étude du symbolisme est actuelle, c'est-à-dire que, méconnue longtemps par beaucoup d'érudits, elle attire maintenant de nouveaux adeptes. Car les renseignements de l'ethnographie, les progrès de la psychologie, de la sociologie, ouvrent sur la pensée symbolique des aperçus jadis insoupçonnés, que l'archéologue doit mettre à profit pour parvenir à une meilleure connaissance du passé.

∴

Chacun sait qu'il y a partout un art symbolique, — que ce soit en Europe, en Extrême-Orient, en Amérique, qu'il soit ancien ou moderne, — où la forme est le vêtement d'une idée sous-jacente, qui n'apparaît pas à première vue. C'est le rôle de l'érudit de mettre ces idées cachées en lumière et de ne pas s'arrêter aux seules apparences visuelles. La difficulté consiste précisément à discerner la part du symbolisme.

Je ne m'attarderai pas à définir ce que l'on entend par « symbole » et « symbolisme », à différencier le symbole des

AUG 16 '27 480 Champion
AUG 1 '27
285992
Digitized by Google

« figures », des « images », des « allégories », des « emblèmes », des « attributs », des « paraboles », etc. (1). Il y a symbolisme, dès qu'on traduit une idée, un objet même, par une apparence qui n'en est pas la copie immédiate, mais qui sert à l'évoquer d'une façon détournée, le plus souvent par analogie, ou par un autre processus mental. « Il y a symbolisme, dit Sully Prudhomme, quand la perception sensible est liée à l'objet à titre de signe naturel ou conventionnel, sans qu'il existe rien de commun entre l'objet et la perception sensible sinon l'existence (2). » « Le symbole, dit-on encore, est une représentation sensible et conventionnelle suppléant à un objet concret ou à un élément psychique (3). » Des morceaux d'étoffe diversement colorés deviennent des symboles, quand ils évoquent les idées de patrie, de pays, de corporation ; les vêtements qui caractérisent les différentes classes sociales sont les symboles de cette hiérarchie.

Nous ne chercherons pas davantage quelle est l'*origine* des symboles, par quel mécanisme mental ils se réalisent (4) : imagination concrète matérialisant l'idée, pensée métaphorique, analogique, associations d'idées, etc. Nous ne chercherons pas davantage à *classer les symboles,* selon divers principes, selon le genre de sensation qu'ils doivent évoquer, intellectuels, émotifs, matériels (5) ; selon leurs moyens d'expression, corporels, cinétiques, numériques, chromatiques, musicaux, etc. (6) ; selon qu'ils sont matériels ou fonctionnels (7) ; selon leur apparence, etc. Ces questions, fort intéressantes, ne rentrent pas dans le cadre de l'étude présente.

Ce que nous voulons, c'est *examiner la part qu'il faut faire au symbolisme dans les manifestations de l'industrie et de*

(1) Ex. Karmin, *Prolégomènes à l'étude du symbolisme maçonnique,* 1919, p. 4 sq.
(2) Sully Prudhomme, *L'expression dans les Beaux-Arts,* p. 182.
(3) Karmin, *op. L,* p. 1 sq.
(4) *Ibid.,* p. 24 sq. III. La genèse des symboles.
(5) Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme,* p. 25 sq.
(6) Karmin, p. 8 sq.
(7) Silberer, *Uber die Symbolbildung,* Jahrb. d. Psychoanal., III, p. 661, 695 sq. ; Flournoy, *Archives de psychologie,* XV, 1915, p. 213, note 2.

Digitized by Google

l'art, avant tout préhistorique, et quels sont les moyens de discerner ce qui est symbole de ce qui ne l'est pas. C'est une question de méthode, et non l'étude d'un motif déterminé. Le premier devoir de l'érudit, avant de pratiquer une science, n'est-il pas de scruter les méthodes qu'il emploiera ? Ne voit-on pas trop souvent les archéologues travailler empiriquement et négliger la réflexion ?

QUELQUES RÉFÉRENCES SUR LE SYMBOLISME

GÉNÉRALITÉS :

Arréat, Signes et symboles, Rev. philosophique, 1913, 75, p. 51 sq. — *Baës,* Le symbole et l'allégorie dans la figuration de la pensée, Bruxelles 1899. — *Bouchor,* Les symboles, 1888. — *E. Bréhier,* Origine des images symboliques, Rev. philosophique, 1913, 75 p., 135 sq. — *Id.,* L'acte symbolique, Rev. phil., 1917, II, p. 345 sq. — *Dugas,* Le psittacisme et la pensée symbolique, 1895. — *Ferrero,* Les lois psychologiques du symbolisme, 1895 ; cf. Ribot, *ibid.,* p. 386 sq. ; Rev. hist. rel., 1895, XXXII, p. 82 sq. ; *Ferrero,* I simboli in rapporto alla psicologia e alla sociologia, Turin, 1893. — *Flach,* La poésie et le symbolisme dans l'histoire des institutions humaines. Leçon au Collège de France, 1910. — *F. Glotz,* Symbolik, Vienne, 1903. — *Goblet d'Alviella,* La migration des symboles, 1891, trad. anglaise, 1894 ; hollandaise, 1912 ; cf. Rev. hist. rel., 1913, 67, p. 275 ; id., Rev. des Deux Mondes, 1890, 1er mai p. 12 sq. (Rev. hist. rel., 1890, 21, p. 333) ; autres articles du même auteur, cf. Rev. hist. rel., 1894, XIX, p. 40-1, référ.) ; *de la Grasserie,* De la psychologie des religions, 1899, p. 225 sq.; La loi du symbolisme. — *Häberlin,* Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst, Berne 1916. — *Hamann,* Das Symbol, thèse, Gräfenhainichen, 1902. — *Hannay,* Sex Symbolism in religion, Londres, 1922. — *O. Karmin,* Prolégomènes à l'étude du symbolisme maçonnique, Berne, 1919, considérations générales sur le symbolisme, son mécanisme, sa classification. — *Id.,* L'Ancien Testament et le symbolisme de la Franc-maçonnerie de Saint Jean, Berne, 1917. — *Macchioro,* La recherche des symboles dans les arts figuratifs, Rivista di filosofia, 1911-3 ; cf. Rev. phil., 1914, 78, p. 388. — *Pérès,* La pensée symbolique du point de vue de l'introspection et dans ses applications à l'esthétique, Rev. phil. 1916, 81 p. 165 sq. — *Recejac,* Le fait moral et le fait social, Rev. phil., 1916, 81, p. 550 sq. Les débuts symboliques de la pensée humaine. — *Th.*

Digitized by Google

Ribot, La pensée symbolique, Rev. phil., 1915, 79, p. 375 sq. — *Ricklin,* Wünscherfüllung und Symbolyk in Märchen, 1908, Vienne. — *A. Saubin,* Symbolisme du culte catholique, 1907. — *Schlesinger,* Geschichte des Symbols, 1912. — *F. Schwab,* Symbolik, Eine Anleitung zum Veständnis symbolischer Zeichnungen, Figuren und Handlungen, Lorch, 1904. — *Silberer,* Bericht über eine Methode gewisse symbolische Halluzinationerscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. Jahrb. z. psycho-pathol. und psychoanal. Forsch. I, 2 ; Id., Uber die Symbolbildung, ibid., III ; 2 p. 611 ; 695 sq. — *Sperber,* Les symboles du langage, Imago, 1, 1912. — *P. Verneuil,* Dictionnaire des symboles, emblèmes et attributs, s. d. — *Zoff,* Von Symbol in der Kunst, Deutsche Kunst und Dekoration, 1917, juin, p. 276, etc.

Art antique

Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 1859, Bâle. — *Agnès Baldwin,* Symbolism on Greek coins, 1916, American Numismatic Society (svastika, triscèle, etc.). — *Clerc,* Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après J.-C., 1915, p. 82 sq. (statues symboliques). — *Goblet d'Alviella,* Migration des symboles. — *King,* The origin of animal symbolism in Babylonia, Assyria and Persia, Proceed. of the Society of Biblical arch. 1912, p. 276 sq. — *Janet M. Mac Donald,* The Uses of symbolism in greek art, Chicago, 1922. — *Nève,* Le symbolisme dans les monuments de l'antique Egypte, Gand, Bull. de la Société d'histoire et d'arch., 1914, p. 285 sq. — Prinz, Altorientalische Symbolik, Berlin, 1915.

Art chrétien primitif

Le Blant, Le symbolisme dans les représentations des premiers chrétiens, Rev. arch., 1878, 36, p. 139 sq. — *Id.,* Etudes sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles, p. XV sq. — *Roller,* De l'influence du symbolisme et des liturgies sur l'iconographie des premiers siècles, ibid. *Rev. arch.,* 1878, 36, p. 357 sq. — *Goblet d'Alviella,* Le symbolisme chez les chrétiens, Rev. hist. rel., 1903, 47, p. 162 sq. — *Bréhier,* L'art chrétien, 1918, p. 24 sq.

Art chrétien du moyen age

Mâle, L'art religieux du XIIe siècle en France, 1922 ; L'art religieux du XIIIe siècle en France, 2e éd., 1910 ; L'art religieux de la fin du moyen âge, 1908.

Digitized by Google

Bréhier, L'art chrétien, 1918. — *Perdrizet*, L'art symbolique du moyen âge, 1907. — *M. Denis*, Le symbolisme dans l'art du moyen âge, Nouvelles théories, 1914-21, p. 135 sq. — *Friedensburg*, Die Symbolik der Mittelaltermünzen, 1922, Berlin. — *Auber*, Histoire et théorie du symbolisme religieux, 1870-1. — *Molsdorf*, Führer durch das symbolistisches und typologisches Bilderkreis der christlichen Kunst des Mittelalters, Leipzig, 1920. — *Morrelli*, Il simbolismo pagano nella moneta cristiana. Revista italiana di numismatica, 1916, p. 461, etc.

ART CONTEMPORAIN

M. Denis, Le symbolisme et l'art religieux moderne, Nouvelles théories, 1914-21, 1 p. 168 sq. — *Id.*, Du symbolisme et de Gauguin vers un nouvel ordre classique, 1912.

II

HISTORIQUE SOMMAIRE

Déjà les anciens demandent au symbolisme l'explication des mythes, des légendes, et ils subtilisent souvent avec délice. Héraclite ne prétend-il pas que le mythe d'Aurore aux doigts de rose enlevant Orion est le symbole de la mort d'un jeune garçon, car c'était une coutume de ne pas transporter le corps défunt de jour, ou de nuit, mais aux premières lueurs de l'aurore ? Le christianisme primitif continue dans cette voie, puis celui du moyen-âge. Pour Philon de Byzance, la nudité d'Adam et d'Eve signifie « que l'esprit ne pensait pas, et que la sensation ne pensait pas ; mais celle-ci était privée et nue de pensée ; celle-là de la faculté de sentir. » Les Pères de l'Eglise en arrivent à reconnaître dans chaque détail un symbole précis. Le mythe de Jonas ? la barque d'où il est jeté est l'Eglise ; l'antenne de cette barque est la croix ; le poisson monstrueux est l'enfer, et l'ombrage prêté par la courge au prophète rappelle les promesses de l'Ancien Testament. Le rocher d'Horeb offre à la fois le symbole du Christ,

Digitized by Google

du baptême et de la diffusion de la doctrine évangélique. Pour saint Augustin, si la pierre a été frappée deux fois, c'est que deux pièces de bois formèrent la croix de Jésus. On pourrait aisément multiplier les exemples, s'ils n'étaient bien connus déjà. Quel curieux symbolisme que celui des Miniatures du Scivias de Sainte Hildegarde, du XIIe siècle ! (1). Qu'on examine ce que signifient, dans l'iconographie des cathédrales, le pélican, le lion et ses lionceaux, le serpent d'airain ! Tout le monde de la nature, de la science, de la croyance, est mis à contribution pour symboliser les vérités de la Foi (2).

Veut-on des exemples plus tardifs ? Hugon, dans sa « Vera historia romana (1655) », voit dans la poésie d'Homère la prophétie de la Passion ; Croës, dans son « Homerus Hebraeus (1704) » reconnaît dans Homère une allégorie du peuple hébreu.

⁂

Les œuvres d'art, même les plus simples en apparence, n'échappent pas à cette exégèse. Un poète grec dit d'une statue d'Apollon : « Il est nu, parce qu'à tous ceux qui l'interrogent, il expose sans voiles les arrêts du sort, ou parce qu'il brille également pour tous » (3). Les deux statues de Dioscures, au Monte Cavallo de Rome, que le peuple attribue à Phidias et à Praxitèle, suggèrent à l'auteur des Mirabilia Urbis, au temps de Charles VIII, les réflexions suivantes : « Les chevaux et les hommes dénotent que, au temps de l'empereur Tibère, furent deux jeunes philosophes, c'est assavoir Praxitèle et Phidias. Et qu'ils sont nus auprès des chevaux dénote que les bras hauts et étendus et les doigts reployés racontaient les choses à venir, et ainsi comme ils sont nus, ainsi la science du monde en leur entendement était nue et ouverte. » On peut sourire de ce galimatias ? Et pourtant on a longtemps

(1) *Monuments Piot*, 19, 1911, p. 49 sq.

(2) On trouvera de nombreux exemples dans les ouvrages classiques de Male, de Bréhier, *L'art chrétien*, 1918, p. 176 sq.

(3) *Anthologie grecque*, trad. Jacobs, I, 1863, p. 3.

Digitized by Google

et souvent symbolisé de la sorte. Au XVIIIe siècle, le fondateur de l'archéologie, Winckelmann, voit encore volontiers des intentions cachées. La statue du Nil, entourée des coudées sous forme d'enfants, est pour lui Prométhée, et les enfants indiquant l'étiage de la crue, qui grimpent sur le dieu fleuve, sont l'image de ceux qui, par vaine curiosité, veulent sonder les décrets cachés dans l'avenir (1). Même le sexe rapporté de certaines statues antiques lui paraît céler un sens ésotérique (2) !

***

Quittons ce passé déjà lointain, qui n'offre plus qu'un intérêt rétrospectif. Quelle est l'attitude de l'érudit moderne à l'égard du symbolisme ? (3).

Dans la première moitié du XIXe siècle, l'exégèse symbolique a eu une grande vogue ; elle subissait l'influence des systèmes philosophiques d'alors, entre autre celle de Hegel et de ses « Vorlesungen über die Aesthetik (1835-8). » Partout, comme au temps des platoniciens de la Renaissance, on ne voyait qu'un langage conventionnel qui dissimulait aux yeux des profanes le sens profond des choses matérielles. On échafaudait des systèmes sans base scientifique, et on se plaisait aux rêveries creuses.

La mythologie et l'archéologie ont versé dans ce travers dans la première moitié du XIXe siècle surtout, et encore dans la seconde moitié de ce siècle. On a vu partout des mythes solaires, des mystères, des théories cosmogoniques. Ce fut l'exégèse de Dupuis, de Creuzer (4), de Constant (5), de Guigniaut (6), de Max Muller, et bien plus tard, celle de

(1) Justi, *Winckelmann*, II, 2, p. 367.

(2) Winckelmann, *Histoire de l'art*, trad. 1802, p. 483.

(3) Deonna, *L'archéologie, sa valeur, ses méthodes*, I, p. 166 sq.

(4) Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Volker, besonders der Griechen*, 1810.

(5) Constant, *De la religion*, 1824-30.

(6) Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, 1825.

Digitized by Google

Soldi (1), de Biardot (2), de Milani (3), créateur de la Bible prébabélique, de Houssay (4), de Costantin (5), etc.

On a voulu voir dans la peinture de vases et dans les figurines de terre cuite grecques des scènes symboliques, des mystères sacrés ; en particulier les initiations aux mystères de Dionysos. Millin, Boettiger, de Witte, Biardot, et d'autres encore, se lancèrent dans cette voie aventureuse, et inventèrent tout un système trop ingénieux (6). On mettait en pratique les paroles de Guigniaut qui, après avoir établi le symbolisme des religions anciennes, disait : « S'il en est ainsi de la langue, que doit-ce être des représentations de l'art ? Les bas-reliefs et bien plus encore les médailles, les pierres gravées, les vases surtout, offrent une ample moisson de figures et de scènes empruntées aux mystères. »

Milliet voit dans les vases de la Grèce géométrique l'œuvre d'un peuple spiritualiste, ennemi du culte des images, et qui a du rapport avec le scepticisme des Cyclopes ! Il pense que cette ornementation géométrique répond à une conception idéaliste du carré parfait (7). C'est à cette lignée d'audacieux symbolistes que se rattachent encore quelques archéologues, tel de Launay (8), qui reprend certaines vieilles explications de Creuzer.

(1) Soldi, *La langue sacrée, le Mystère de la Création*, 1897 ; Cf. *L'Anthropologie*, 1898, 8, p. 728.

(2) Biardot, *Les terres cuites grecques funèbres dans leurs rapports avec les mystères de Bacchus*, 1872.

(3) Milani, *La Bibbia prebabelica e la liturgia dei Preelleni*, Studi religiosi, VI, 1906, 8 ; *Studi et Materiali*, III ; cf. *Rev. arch.*, 1906, II, p. 199 ; *Rev. des études grecques*, 1907, p. 389 ; *Comptes rendus du Congrès archéologique d'Athènes*, 1905, p. 213 sq.

(4) Houssay, *La théorie de la genèse marine à Mycènes et le sens zoologique de certains symboles du culte d'Aphrodite*. Rev. arch., 1895, I, p. 1 sq. ; id., *Nouvelles recherches sur la faune et la flore des vases peints de l'époque mycénienne et sur la philosophie préionienne*, Rev. arch., 1897, 30, p. 81 sq ; cf. Pottier, *Rev. arch.*, 1896, 28, p. 24 sq ; Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, II, p. 94 sq.

(5) Costantin, *Le mythe du chêne marin*, Rev. arch., 1899, 34, p. 341 sq.

(6) Cf. Pottier, *Catalogue des Vases*, I, p. 46, n° 3.

(7) Milliet, *Etudes sur les premières périodes de la céramique grecque*, 1891, p. 4-5, 34.

(8) De Launay, *Les fallacieux détours du labyrinthe*, Rev. arch., 1915-1916.

Digitized by Google

Parallèlement, les interprètes de l'iconographie chrétienne commettaient les mêmes excès. L'exemple ne leur était-il pas donné par les Pères de l'Eglise eux-mêmes, par les commentateurs du moyen-âge ? Que de choses subtiles n'avaient-ils pas trouvées dans l'arche de Noé ! (1).

∴

Toutefois, dès son épanouissement dans la première moitié du XIXe siècle, l'explication symbolique a trouvé de vigoureux contradicteurs. Ils l'ont combattue parfois par l'absurde (2), et prouvé péremptoirement que Napoléon (3), Virgile, le général Boulanger (4), le Christ, Max Muller lui-même (5), n'ont jamais existé, puisqu'ils ne sont que des mythes solaires ; que la déclaration d'Indépendance des Etats-Unis d'Amérique est encore un mythe, signifiant l'Amour fraternel, et que la date de cet événement, le quatrième jour du quatrième mois à partir d'avril est, sans doute possible, un chiffre rituel (6).

A partir du milieu du XIXe siècle, on est las dans tous les domaines de spéculation aventureuse ; on en revient de tous les systèmes, on commence à n'apprécier que le savoir critique et sûr, l'étude positive d'après les documents et les sources (7).

L'archéologie descend des hauteurs métaphysiques et esthétiques. Raoul Rochette s'exprime ainsi en 1850 : « L'étude de l'antiquité repose à la fois sur l'observation la plus attentive des monuments et sur l'intelligence la plus exacte des textes. Tout ce que l'on cherche à joindre à ces deux éléments

(1) Le Blant, *Académie Inscriptions et Belles Lettres*, Mémoires, 1901, 36, p. 3.

(2) Pareto, *Traité de sociologie*, I, 1917, p. 424 sq.

(3) Perez, 1827.

(4) *Mélusine*, V, 1890-11, p. 115. Le solarisme boulangiste.

(5) *Rev. hist. religions*, 1885, XII, p. 248.

(6) Parker, *Ecrits critiques et mêlés*, p. 368-70 ; cf. Fœrster. *Autorité et liberté*, 1920, p. 90 sq.

(7) Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 20 sq.; Pareto, *Traité de sociologie générale*, I, 1917, p. 424 sq. ; *Rev. arch.*, 1916, I, I, p. 142.

Digitized by Google

de travail et de considérations morales la plupart du temps étrangères à l'esprit des anciens, ne peut guère servir qu'à donner à cette étude une tendance systématique et une direction fausse. Des faits bien étudiés, des textes bien compris, des monuments bien observés, plutôt que d'ingénieuses pages où l'imagination se joue dans les vapeurs de l'esthétique » et, ajouterons-nous, du symbolisme (1).

On a montré que les théories concernant les vases, les terres cuites grecques (2), sont erronées. Jahn remet la science céramographique dans la bonne voie, et la thèse de Biardot ne trouve guère de défenseur. On réagit contre celle de Houssay (3), qui trouve cependant quelques adeptes (4). On sourit des cosmogonies de Milani (5).

Dans l'iconographie chrétienne, même réaction. On montre qu'il ne faut pas aller trop loin dans cette voie, si plein de symboles que soit l'art chrétien. Le Blant prouve que c'est une erreur de prêter des intentions trop subtiles aux premiers chrétiens, qui se contentaient d'un symbolisme très simple, et qui se préoccupaient beaucoup plus encore de l'heureuse composition et de l'agencement des motifs dans leurs œuvres (6). C'est ce qu'affirment aujourd'hui M. Mâle et d'autres érudits, pour l'iconographie du moyen-âge (7).

(1) *Journal des Savants*, 1850, p. 352.

(2) Pottier, *Catalogue des vases*, I, p. 46-7 ; id., *Les statuettes de terre cuite*, p. 264, n° 1 ; Reinach, *Esquisses archéologiques*, p. 250 ; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Sigillum, p. 1395, note 2, référ.

(3) Lechat, *Rev. des études grecques*, 1896, p. 242 ; 1897, p. 338 ; Pottier, *Observations sur la céramique mycénienne*, III. Les théories de la genèse marine à Mycènes, Rev. arch., 1896, I, p. 24 sq ; id., *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1907, p. 129 ; *Rev. arch.*, 1899, I, p. 341 sq. ; Dussaud, *Civilisations préhelléniques*, p. 238 sq ; Siret, *L'Anthropologie*, 1909, p. 148.

(4) Perrot, *Hist. de l'Art*, VI, p. 924 sq.

(5) *Rev. arch.*, 1906, II, p. 199 ; *Rev. des études grecques*, 1907, p. 389 ; *Comptes rendus du Congrès archéologique d'Athènes*, 1905, p. 213 sq. ; Deonna, *L'archéologie*, I, p. 174.

(6) *Rev. arch.*, 1878, 36, p. 146, 152.

(7) Male, *op. l.*; Bréhier, *L'art chrétien*, 1918, p. 12 ; Brutails, *L'archéologie du moyen-âge*, p. 8 sq. ; Michel, *Rev. arch.*, 1908, II, p. 419 ; *ibid.* 1905, V, p. 82 sq., etc.

Digitized by Google

L'archéologie préhistorique et protohistorique, plus jeune que l'archéologie classique, ou que l'iconographie chrétienne, n'a pas connu ces périodes, où l'on cherchait dans toutes les formes de subtils symboles. Mais elle est cependant partagée entre plusieurs tendances. Les uns sont des symbolistes fervents, ne discernant pas assez la variété des explications possibles, et répètent les erreurs d'autrefois, tels MM. Siret (1), et Baudouin. Les autres, constatant ces exagérations, nient en bloc (2) et estiment même que M. Déchelette va trop loin (3) en trouvant des symboles solaires dans les monuments préhistoriques. Pourtant le symbolisme de M. Déchelette est fort raisonnable ; lui-même s'élève contre les excès de M. Siret (4), contre le danger « de revenir aux hypothèses chimériques de quelques adeptes trop ardents du symbolisme et de prétendre que ces éléments graphiques aient constitué une sorte de langue sacrée, d'écriture hiératique plus ou moins mystérieuse et accessible aux seuls initiés (5). »

Un grand nombre de motifs préhistoriques ont été mis en relation avec les cultes solaires et lunaires ; c'est ce qu'a fait, entre autres, M. Déchelette. On a contesté ce symbolisme solaire, dont on avait jadis abusé dans l'étude des mythes,

(1) Siret, *Les Cassitérides et l'empire colonial des Phéniciens*, L'Anthropologie, 1909, p. 146, 283 ; id., *Essais de chronologie et d'ethnographie ibériques*, 1913 ; *Comptes rendus du Congrès d'Anthropologie*, Genève, 1914, II, p. 279 sq. Etude comparative des signes symboliques représentés sur les monuments ou objets des temps protohistoriques ; id., *La dame de l'érable*, L'Anthropologie, 1920, p. 235 ; id., *La double gestation de Dionysos*, Rev. arch., 1923, I, p. 141 ; id., *Prométhée*, Rev. arc., 1921, I, p. 132 sq.

(2) Sur la critique de ces thèmes symboliques, Deonna, *L'archéologie*, I, p. 171 sq. ; id., *Questions de méthode archéologique, à propos d'un livre récent*, L'homme préhistorique, 1914, p. 140 sq. ; 167, 213, spécialement p. 213 sq., 229. Le symbolisme ; Cartier, *Archives suisses d'anthropologie générale*, 1914, p. 231 ; etc.

(3) Déchelette, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*, Rev. arch., 1909, I, p. 305, II, p. 94 ; *Manuel d'arch. préhistorique*, II, p. 453 sq.

(4) Déchelette, *Quelques mots sur les théories symbolistes de M. Siret*, L'Anthropologie, 1913, 24, p. 495 sq. ; *Rev. arch.*, 1908, p. 219, 390.

(5) Déchelette, *Manuel*, II, p. 459.

Digitized by Google

et MM. Hubert (1), Lantier (2), pour ne citer que quelques noms, ont protesté contre ce qu'ils estiment être des exagérations.

Il ne faut cependant pas oublier que le culte des astres est primordial (3), connu de tous les primitifs (4) ; qu'en tout pays il a été très important (5) ; qu'il est prouvé dès les peintures magdaléniennes où paraissent les images astrales, disque rayonnant, svastika, etc. (6) ; qu'il inspire la théologie des Mésopotamiens (7), des Egyptiens, des Grecs ; que la théologie solaire a été très développée à Rome et dans les provinces de l'empire (8), par exemple en Gaule, en Germanie, où ce développement n'est que la continuation des anciens cultes locaux (9). Des vieux motifs solaires, si fréquents dans nos contrées depuis l'âge du bronze (rouelles, disques, cercles ponctués, etc.), aux rouelles qui ornent des colliers gallo-romains (10), au disque qui flamboie au revers de la coupe d'Auguste assimilé au soleil (11), aux rouelles et aux disques

(1) Hubert, *L'Anthropologie*, 1911, 22, p. 585.

(2) Lantier, *Revue critique*, 1918, 15 juin ; cf. *Rev. arch.*, 1918, I, p. 313.

(3) Svante Arrhénius, *Le destin des étoiles*, 1921, p. 186 sq. Les origines du culte des étoiles.

(4) Maliandri, *L'Astrolatria presso le tribu primitive*, Riv. ital. di sociol., XIV, p. 541 sq.

(5) Cf. parmi l'immense littérature : Boll, *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Volker*, 1922 ; Ehrenreich, *Die Sonne im Mythos*, 1915 ; Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, 1904, etc.

(6) *L'Anthropologie*, 1919, XXIX, p. 12-3 21, 26 ; *Rev. arch.*, 1914, II, p. 343.

(7) Ex. Kluger, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, 1909 ; Stucken, *Astralmythen der Hebraer, Babylonier und Assyrier*, etc.

(8) Cumont, *La théologie solaire dans le paganisme romain*. Mém. Acad. Inscriptions et Belles Lettres, XII, 2e partie, p. 447 ; id., *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, Bull. de l'Acad. royale de Belgique, 1909, p. 256 sq. ; id., *L'Immortalité astrale dans l'antiquité*, Bull. Soc. Ernest Renan, I, 1921, p. 100.

(9) Jullian, *Rev. des études anciennes*, 1922, p. 259 ; 1919, p. 110 ; 1913, p. 160

(10) Musée de Genève, trésors des Fins d'Annecy, *Rev. arch.*, 1921, XIV, p. 54, fig. 19, p. 58 ; de Cruseilles, *ibid.*, p. 41-2, fig. 15.

(11) *Le trésor des Fins d'Annecy*, Rev. arch., 1920, I, p. 125 sq. Patère en argent du Musée de Genève.

Digitized by Google

des ceinturons barbares et des sarcophages chrétiens, il y a un enchaînement absolu.

« Les solutions astronomiques des énigmes de la préhistoire ont toujours eu le don de passionner, dit M. Jullian. Je répète d'ailleurs que je ne souris jamais de ces efforts, car plus on remonte dans le passé, plus l'homme a le sens, la religion astronomique » (1).

La réaction contre le symbolisme a été salutaire cependant. Elle a détourné des rêveries sans fondement. Elle a fait comprendre qu'il ne faut pas se laisser emporter par son imagination, mais qu'il faut étayer ses hypothèses par des preuves. Mais elle est allée trop loin, car on a, pendant longtemps, considéré les adeptes du symbolisme comme des brebis égarées. On a été en archéologie résolument matérialiste et réaliste ; on n'a voulu voir que le fait et non l'idée ; on s'est arrêté à l'apparence extérieure des œuvres, sans chercher la pensée qui les a conçues. Il n'y a pas longtemps encore, bien des érudits se seraient cru déconsidérés de signaler des symboles dans les monuments, ou, les admettant, n'auraient pas oser les avouer, par crainte d'être taxés d'arriérés ou de fantaisistes. Le symbolisme solaire a encore aujourd'hui une très mauvaise presse. « Chat échaudé craint l'eau froide », dit le proverbe. On se souvient des hardiesses de l'école ancienne, qui ont sombré sous les coups du ridicule. Mais on oublie que l'exagération d'une thèse, si elle compromet celle-ci, ne l'infirme cependant point, et qu'elle peut contenir, parmi de nombreuses erreurs, d'incontestables vérités. Parmi ceux qui condamnent, combien y en a-t-il qui aient lu les ouvrages de Creuzer, de Guigniaut, de Biardot, où tout n'est pas à rejeter ? Il semble que l'on ait peur de scruter l'idée, et l'on se contente trop souvent de qualifier un motif de « décoratif », d' « ornement », sans aller plus loin. Mais souvent ces prétendus ornements ont une valeur précise, ou, s'ils ne l'ont plus, ils l'ont eue à une époque antérieure.

***

(1) *Rev. des études anciennes*, 1917, p. 278.

Digitized by Google

On est allé trop loin, et c'est ce que de nos jours des esprits impartiaux admettent. Il arrive ce qui se produit toujours quand un excès en a remplacé un autre, c'est qu'il faut trouver un juste milieu. Dans l'histoire des théories scientifiques, et archéologiques, cette oscillation est constante. L'histoire des doctrines touchant les Phéniciens en est un exemple. Jadis ils avaient colonisé le monde entier ; puis on leur a refusé toute action ; maintenant on comprend mieux leur rôle qui, sans être exagéré, ne saurait être nié.

Déjà Bertrand constatait que, par crainte des erreurs de jadis, on avait versé dans l'excès contraire (1). Aujourd'hui il semble que cette crainte se dissipe. Qu'on se rappelle l'intransigeance des archéologues classiques, quand parut, en 1868, le mémoire de M. Heuzey sur le relief de Pharsale au Musée du Louvre, « L'Exaltation de la Fleur », où deux jeunes femmes tournées l'une vers l'autre tiennent d'un geste rituel la fleur symbolique d'immortalité ! Je cite les paroles toutes récentes de M. Jamot à ce sujet : « Pendant trente années et davantage, la thèse des réalistes dans ce qu'elle a de plus intransigeant, et, à mon avis, de plus borné, sembla triompher. On ne voulut voir dans le bas relief de Pharsale, comme dans d'autres monuments de marbre, de bronze, ou de terre, que des sujets de la vie familière, dépourvus de toute signification, ou même de toute allusion religieuse. Heuzey laissa dire. Il demeura fidèle aux Grandes Déesses et ne cessa pas de croire qu'il y a, au moins à l'origine de certains types, qui, en se vulgarisant, ont fini par perdre cette empreinte première, un sens mystique plus ou moins caché. Je ne serais pas surpris si son opinion retrouvait bientôt quelque faveur. Ne s'avisera-t-on pas de reconnaître combien peu l'opinion contraire s'accorde avec cet esprit grec qui voyait du divin partout ?... D'ailleurs, c'est avec les plus prudentes réserves que Léon Heuzey avait présenté son hypothèse à égale distance d'un symbolisme puéril et d'un réalisme sommaire » (2).

(1) Bertrand, *Religion des Gaulois*, p. 224.

(2) Jamot, *Léon Heuzey*, Rev. de Paris, 1er juillet 1923, p. 159.

Digitized by Google

En archéologie classique, de nombreux travaux attestent aujourd'hui le symbolisme des vases funéraires, des reliefs de sarcophages, de tout ce qui illustre la destinée du mort dans l'au-delà : Macchioro (1), Cumont (2), Mistress Strong (3), Ciceri (4), Carcopino (5), mes travaux, etc. (6). On voit sur les monuments les divers stades de la destinée de l'âme. Ce sont les symboles de l'âme séparée du corps, ceux du voyage de l'âme vers les enfers, du rafraîchissement des âmes, etc.

Dans l'exégèse des mythes, les modernistes reprennent parfois les vieilles hypothèses. Pour Loisy, l'eau changée en vin des Noces de Cana signifie l'Evangile substitué à la Loi. L'aveugle qui voit, le mort qui ressuscite, sont l'humanité appelées à la vraie lumière et à la vraie vie du Verbe incarné, qui est lui-même lumière et vie. C'est, dit Pareto, un retour aux vieilles explications du moyen-âge, où l'on interprétait déjà par le symbolisme les Noces de Cana et d'autres thèmes bibliques (7). Est-ce un tort, ou faut-il admettre, avec Saintyves, à propos du miracle de Cana, que l'exégèse symbolique est plus justifiée que l'exégèse rationaliste ? (8).

(1) Macchioro, *Il simbolismo delle figurazioni sepolcrali romane*, 1909 ; id., *Mem. d. R. Acad. d. arch. lett. e arti*, Naples, I, 1911 ; cf. *Rev. hist. rel.*, 1910, 62, p. 390 sq. ; *Rev. arch.*, 1909, II p. 309 ; id., *Intorno al contenuto oltremondano della ceramografia italiota*, Neapolis, I, 1913, p. 30 sq ; défense de ses idées contre Pascal et Cultrera, *ibid.*, I, 1914, n° 3-4 ; Cagnat-Chapot, *Manuel d'arch. romaine*, I, 1917, p. 611 sq.

(2) Cumont, *After life in modern paganism*, New Hawen, 1922 ; id., *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien aux Enfers*, Rev. de philologie, 1920, p. 229 sq. ; *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres*, 1917, 14, 21 sept. ; *Journal des Savants*, 1917, p. 479 ; etc. Cf. les travaux précédemment cités sur le symbolisme astral.

(3) Strong, *Apotheosis and after life*. Three lectures on certain phases of art and religion in the Roman Empire, 1915 ; cf. *Journal des Savants*, 1917, p. 543 sq.

(4) Ciceri, *Le figure representate intorno alla tomba nella pittura vascolare italiota*, Rendiconti R. Acad. d. Lincei, 1913, p. 109.

(5) Carcopino, *Le tombeau de Lambiridi*, Rev. arch., 1922.

(6) Chapot, *Manuel*, l. c. ; id., *L'au-delà dans l'art grec et romain*, Journal des Savants, 1919, p. 543 sq.

(7) Pareto, *Traité de sociologie générale*, I, 1917, p. 421 sq.

(8) Saintyves, *Essai de folklore biblique*, 1923, p. x.

Digitized by Google

« L'école des Creuzer et des Guignaut est aujourd'hui tombée, dit cet auteur, dans un total discrédit, et c'est une exagération regrettable. La mythologie symbolique était beaucoup moins éloignée de la vérité que le pur rationalisme qui a desséché et faussé certaines branches de l'histoire religieuse. » La mythologie astrale est aujourd'hui en grande faveur en Allemagne (1), où elle entraîne, il est vrai, beaucoup d'exagérations analogues aux anciennes, au point de reconnaître dans Moïse un mythe astronomique (2).

Il serait absurde, en effet, de dénier aux anciens la pensée symbolique, de ne vouloir constater dans l'art classique que des sujets de genre, des images de divinités, des récits mythologiques, comme on l'a fait trop longtemps. C'est méconnaître les lois mêmes de la pensée humaine, dont l'art est la traduction visuelle, et la part très grande qu'elle fait au symbole.

III

CARACTÈRE INSTINCTIF ET NÉCESSAIRE DU SYMBOLISME

On peut dire que le symbole est partout, et répéter avec Renan : « Tout n'est ici-bas que symbole et que songe. » Dans la Nature, dit Baudelaire, l'homme passe à travers « une forêt de symboles. » Il existe dans notre langage, dans nos actes, dans nos gestes. Le langage n'est-il pas symbolique, puisque les mots sont des signes conventionnels rattachés à une idée (3), des moyens de nous présenter les objets et de les représenter aux autres, et non les représentations des objets eux-mêmes ? Regardons autour de nous. Partout ce

(1) Ex. Niemojewski, *Astrale Geheimnisse des Christentums*, 1913, Francfort.

(2) Stucken, *Astralmythen der Hebraer, Babylonier und Assyrier.* V. Mose, 1907.

(3) Paulhan, *Rev. Phil.*, 1886, 21, p. 47.

Digitized by Google

sont des symboles auxquels nous ne faisons souvent plus attention, et que nous ignorons même. Symboles, ces drapeaux, ces armoiries, ces différences dans le vêtement qui caractérisent le rang social, que ce soit la robe des pasteurs ou le chapeau de cérémonie (1). Symboles, nos gestes, par exemple celui de hocher la tête en signe de dénégation(2) ; si bien que les gestes constituent une langue, au même titre que la parole et que l'art, langue que l'on ne comprend pas toujours de prime abord, et qu'il faut étudier, aussi bien dans l'antiquité (3) que dans les temps actuels. Symboles, les métaphores, les images de nos poètes, de nos artistes.

La propension au symbolisme varie suivant les individus, les races, le pays, le degré de culture. Mais, à des degrés divers, on trouve partout le symbole et ceci jusque dans les sciences les plus abstraites, comme les mathématiques (4), ou les plus logiques, comme le droit (5).

Si universel qu'il soit, le symbolisme croît en intensité dans l'individu, à mesure que l'imagination, c'est-à-dire le pouvoir de créer des images, et l'impulsion, l'emportent sur la réflexion, la raison, en un mot ce qui est instinctif sur ce qui est acquis, et, dans la civilisation, à mesure que l'état de culture est moins avancé. C'est pourquoi le préhistorien, plus encore que l'archéologue classique, doit accorder son attention au symbolisme, comprendre qu'il existe aux époques préhistoriques, précisément par ce qu'il correspond à un état mental primitif.

***

C'est ce que l'on ne savait pas autrefois. L'opposition trouvait appui dans certaines théories psychologiques. On admettait comme prouvé que le symbolisme est une forme ultérieure

(1) Ferrero, *op. l.*, p. 71 sq.

(2) Vulliaud, *Le symbolisme du geste,* Bulletin de la Société des Sciences anciennes, Paris, 1911.

(3) Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer,* 1890.

(4) Jourdain, *La fonction du symbolisme dans la logique mathématique, Scientia,* 1917, XXI, p. 1 sq.

(5) Ferrero, *Le symbolisme dans le droit,* 1894.

Digitized by Google

de l'évolution mentale, qu'il n'est pas instinctif, mais réfléchi. « Jamais l'homme, dit Renan, en possession d'une idée claire, ne s'est amusé à la revêtir de symboles ; c'est le plus souvent à la suite de longues réflexions, et par l'impossibilité où est l'esprit humain de se résigner à l'incertitude, que l'on cherche des idées sous les vieilles images mystiques dont le sens est perdu » (1)... « Le symbolisme, dit E. Reclus (2), œuvre de patience inconsciente et de réflexion, ne précède pas les événements, il les suit »... « Le symbolisme, dit encore M. S. Reinach, est le produit d'une idée qui s'insinue dans une forme ornementale » (3). Et l'on montrait que l'art des enfants ne commence pas par le symbole. Il y a, en effet, une quantité d'apparences qui ne sont pas symboliques à l'origine et qui le deviennent avec le temps ; c'est là, on le verra plus loin, une difficulté pour discerner le symbole. Mais ceci n'a rien à voir avec le caractère instinctif ou non de la pensée symbolique.

***

En se refusant à l'admettre, on ignorait que l'art, plus on remonte à sa source, ne poursuit pas un but désintéressé, qu'il ne cherche pas tant à plaire qu'à *être utile*, cette utilité fut-elle purement matérielle, comme dans l'art industriel, ou spirituelle, religieuse, magique. L'art désintéressé, l'art pour l'art, est un produit tardif des civilisations. Qu'il s'agisse des primitifs actuels, des chasseurs de rennes magdaléniens, l'œuvre est utile, et n'est pas un ornement sans portée. Or, le motif symbolique, chargé de pensée, est utile, il n'existe pas pour lui-même, mais comme véhicule d'une nécessité.

On oubliait aussi que, plus on remonte le cours du temps et de la civilisation, plus l'art est un *langage figuré*, carac-

(1) Renan, *Origines du Christianisme*.

(2) E. Reclus, *L'homme et la Terre*, IV, p. 74.

(3) Cf. encore Pareto, *Traité de Sociologie générale*, I, 1917, p. 574 ; Frobenius, *Der Ursprung der africanischen Kultur*, 1898 ; cf. *Année sociologique*, III, 1898-9, p. 582.

Digitized by Google

tère qu'il conserve du reste plus ou moins atténué à toutes les époques. Il est un langage matériel, facile ou non à comprendre, conscient ou inconscient. Même une œuvre qui semble ne vouloir retenir que par la beauté de ses formes et de ses couleurs est un langage, celui de l'émotion que l'artiste a éprouvée, et qu'il veut communiquer aux autres. Comme on l'a dit souvent, l'art est un langage, une communion de pensée et d'émotion entre les hommes. Il l'est aussi, et à plus forte raison, aux origines, alors que la pensée, les besoins humains de tout genre s'expriment encore indifféremment par la représentation graphique des objets, d'où l'écriture est sortie progressivement. C'est pourquoi l'on parle du « langage symbolique », car le symbole n'est que la traduction visuelle d'une pensée, d'une phrase, l'illustration d'un « comme si », d'un « de même que ».

On oubliait aussi que le symbolisme est une nécessité de l'art primitif, parce que la pensée humaine à ses débuts est avant tout *concrète*, et, incapable d'abstraction, se revêt d'apparences matérielles.

On oubliait aussi que le symbolisme est nécessaire parce que la pensée primitive procède volontiers *par analogies*, par comparaisons, est analogique, métaphorique. Par elle, l'imagination peut trouver à toute notion une correspondance, rattacher à tout objet une pensée différente de celle qu'il suscite à première vue.

Que nous enseignent donc *les premiers stades évolutifs de la pensée individuelle et sociale* ? Ici, l'archéologue doit recourir aux lumières d'une autre science, de la psychologie. Les progrès de celle-ci, dans la seconde moitié du XIXe et dans les deux premières décades du XXe siècle, ont ouvert de nouveaux horizons sur les modalités de la pensée humaine dans ses stades les plus rudimentaires. Or, les formes peu évoluées de l'individu peuvent être comparées, on le sait, aux formes peu évoluées des civilisations, à celles des primitifs, et la psychologie s'unit ici à l'ethnographie. Primitifs par leur âge (enfants), par l'état de leur cerveau (aliénés, etc.), par leur stade culturel (classes pauvres, criminels, « sauvages »)

Digitized by Google

peuvent être rapprochés les uns des autres en bien des points. C'est ce principe qui a permis tant de fécondes hypothèses sur l'art et l'industrie préhistoriques, qu'expliquent l'art et l'industrie des peuplades peu civilisées, contemporaines.

Les travaux des psychologues actuels, en particulier ceux de Freud et de son école psychanalytique, sur les divers stades et états mentaux (1), nous affirment que la « pensée symbolique » (Freud) ou « autistique » (Bleuler) ou encore « non dirigée », terme qui explique bien son caractère, loin d'être un produit de la maturité spirituelle, est primordiale, instinctive. Tous ceux qui sont encore aux premiers degrés de l'échelle spirituelle par leur âge (enfants), leur culture (primitifs anciens et modernes), ou ceux qui y reviennent dans certains états normaux (rêverie, rêve, art, religion), ou anormaux (aliénés, criminels), sont des symbolistes fervents. Au contraire, à mesure que l'homme avance en âge, en raison, en civilisation, que la réflexion l'emporte sur l'imagination et l'impulsion, et les refrènent, il renonce au symbolisme, qu'il remplace par une pensée dépouillée de cette apparence analogique (2). Dans tous ces états, en effet, où dominent l'image sur le concept, on trouve les moyens d'expression nécessaire au symbolisme, caractère idéographique, traduction concrète de la pensée, matérialisation analogique.

M. Piaget, disciple de la méthode psychanalytique, prouve dans un récent mémoire que la *pensée de l'enfant* participe encore aux lois de la pensée symbolique, et il note les analogies entre elles, citant de curieux exemples. Jusqu'à

(1) Nous nous dispensons de citer ici l'immense bibliographie freudienne sur le symbolisme ; on trouvera plus loin l'indication de quelques travaux.

(2) Recéjac, *Le fait moral et le fait social*, Rev. phil., 1916, 81, p. 550 sq. Les débuts symboliques de la pensée humaine ; Regis et Hesnard, *La psychanalyse*, 1914, p. 170 ; 103 sq. ; 125-7 ; 169 ; Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido, Beitrage für* Entwicklungsgeschichte des Denkens, 1912 ; G. Berguer, *Quelques traits de la vie de Jésus*, 1920, p. 98 sq. Les paraboles ; Jones, *The theory of Symbolism*, Psychanalytic Papers, 2e éd., p. 128 ; R. de Saussure, *La méthode psychanalytique*, 1922, p. 17.

Digitized by Google

11-12 ans, les enfants « imaginent », c'est-à-dire créent des images, et trouvent des analogies, des correspondances, avec une grande facilité. « Ils ont la faculté de tout lier à tout, de rapprocher les choses les plus éloignées, de créer des schémas communs entre des phrases qui n'ont aucun rapport », de raisonner comme dans le rêve et dans tous les états que nous avons rapprochés les uns des autres, et de trouver des explications dont le symbolisme est parfois aussi subtil que celui des Pères de l'Eglise ou de certains préhistoriens actuels. « Un garçon de neuf ans assimile le proverbe « D'un sac de charbon ne sort pas de poussière blanche », à la phrase « Ceux qui gaspillent leur temps soignent mal leurs affaires. » Il affirme que les deux phrases veulent dire « la même chose ». Il nous explique dans le détail que le charbon est noir et qu'on ne peut pas le nettoyer, le blanchir ; de même ceux qui gaspillent leur temps soignent mal leurs enfants ; ceux-ci deviennent si noirs qu'on ne peut pas les nettoyer (2) ». Voici encore un exemple de symbolisme enfantin (3). Un enfant de neuf ans a imaginé le jeu suivant qu'il répète de façon identique, rituelle ; il décapite une sauterelle verte sur une ardoise au moyen de cailloux tranchants ; il suce, et parfois mange les pattes, puis fait disparaître le cadavre dans une taupinière. La sauterelle doit être verte, parce que l'enfant associe cette couleur au maître d'école, pour lequel il éprouve une profonde aversion : « Je me figurais que ce maître, qui représentait pour moi la force à laquelle j'aurais à me soumettre et que je détestais d'avance, devait être vert ; mais je n'ai jamais compris pourquoi » (phénomène de synopsie). Il suce et mange la sauterelle, pour imiter saint Jean-Baptiste se nourrissant de sauterelles, histoire qui s'est gravée dans son esprit et qu'il connaît par un grand tableau

(1) Piaget, *La pensée symbolique et la pensée de l'enfant*, Archives de psychologie, 1923, p. 273 sq. Cf. encore Pfister, *La psychanalyse au service des éducateurs*, trad. Bovet, 1921, p. 91.

(2) Piaget, p. 293.

(3) H. Flournoy, *Symbolisme en psychopathologie*, Archives de Psychologie, 1919, p. 202 sq. Symbolisme d'un rite enfantin.

Digitized by Google

chez lui. Saint Jean, presque nu, musclé, représente pour lui l'homme puissant par excellence. Ainsi, l'enfant joue symboliquement à l'homme fort, et cherche à se débarrasser de son ennemi.

Dans *le rêve,* l'homme retourne à un état mental primitif. « L'homme raisonne aujourd'hui dans le rêve comme l'humanité raisonnait à l'état de veille il y a plusieurs milliers d'années. Le rêve nous reporte à des états lointains de la civilisation et nous fournit un moyen de la mieux comprendre (1)... » « L'enfant se plaît dans le rêve, il en est de même des peuples qui commencent (2)... » « Dans le rêve, c'est surtout l'homme primitif qui se révèle (3)... » « Le rêve peut être considéré comme un retour à un type de pensée plus primitif (4) ».

Ce caractère primitif a été souvent mis en lumière par les psychologues qui ont fait du rêve leur étude spéciale, en particulier par Freud et ses disciples (5). C'est pourquoi le rêve peut servir à expliquer de nombreuses créations de la pensée antique, entre autres les mythes qui, dit Freud, sont « le rêve des peuples » alors que le rêve est « le mythe de l'individu », les légendes, les croyances, les traditions, « rêves séculaires de l'humanité » (Jung) (6). On retrouve dans le rêve — Freud l'a montré avec évidence — le même symbolisme que dans les contes, les légendes, les langages primitifs et anciens, que dans le langage des aliénés, en un mot que dans

(1) Nietzsche.
(2) Berthelot, 1863.
(3) Maury, 1878.
(4) Jastrow.
(5) Freud, *Die Traumdeutung,* 1900 ; id., *Uber den Traum,* 1901 ; Jones, *Freuds Theory of dreams,* Rev. of neurology and psychiatry, 1910, et American Journal of psych., 1910 ; Henning, *Der Traum, ein assoziativer Kurzschluss,* 1914 ; Patini, *La psychologie du rêve,* La cultura filosofica, 1915-6 ; Dr Bonjour, *Les rêves,* Bibliothèque universelle, 1920 ; Maeder, *Essai d'interprétation de quelques rêves,* Archives de psychologie, 1907 ; etc. Cf. la bibliographie donnée par H. Keller, *Zeitsch. f. angew. Psychol.,* X, 5-6, p. 447, 1919.
(6) Nous ne signalons pas ici la riche bibliographie, surtout freudienne, sur cette assimilation du rêve et de la pensée primitive.

Digitized by Google

toutes les formes d'activité mentales qui ont entre elles cette parenté d'être soumises à la fantaisie de l'imagination et du subconscient, et non au contrôle logique de la raison. « Le rêve est une sorte de langue archaïque qui subsiste dans l'inconscient de l'humanité ; il se déchiffre comme une écriture idéographique et utilise des procédés d'expression qui se retrouvent dans les dialectes primitifs (1) ». Des chevaux blancs y symbolisent pour l'un la passion animale, bestiale ; des chevaux foncés, les passions de l'âme ; un écheveau de ficelle à débrouiller est l'écheveau de la vie et de la pensée ; un gnome difforme est l'image d'une nouvelle personnalité, etc. (2). Ainsi, l'oniromancie des anciens, les clefs des songes populaires, dont on souriait jadis, ne sont pas sans fonds de vérité, et reçoivent de la psychologie actuelle comme une confirmation (3).

Même caractère dans la *rêverie*, cet état intermédiaire entre la veille et le sommeil, entre la vie consciente et le rêve, où l'homme semble être le spectateur passif des images que son imagination forge et déroule complaisamment devant lui. Comme le rêve, la rêverie — on l'a signalé depuis long-

(1) Régis et Hesnard, *op. l.*, p. 169.

(2) Flournoy, *Une mystique moderne*, Archives de psychologie, XV, 1915, p. 1 sq. ; p. 212 sq. Symbolisme des rêves de Mlle Vé.

(3) Sur le symbolisme dans les rêves : Maeder, *Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen* Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift, 1908 ; Krauss, *Symbolik der Träume*, 1881 ; Stekel, *Die Sprache des Traumes, eine Darstellung der Symbolik und Deutung des Traumes in ihren Beziehungen zur kranken und gesunden Seele*, 1911 ; Havelock Ellis, *Le monde des rêves*, trad. de Lautrec, 2, p. 206, 142 sq., 186 sq. Le symbolisme dans les rêves ; Regis et Hesnard, *La psychoanalyse*, 1914, p. 103, 125, 169 ; Silberer, *Uber die Symbolbildung*, Jahrb. III, 2 ; id., *Symbolik des Erwachens und Schwellensymbolik überhaupt*, Iahrbuch, III, 2 ; id., *Bericht über eine Methode gewisse symbolische Halluzinationserscheinungen hervorzurufen und zu beobachten*, Jahrb. f. psycho-path. und psychoanal. Forsch., 1, 2 ; Lemaître. *Le symbolisme dans les rêves des adolescents, suivi de remarques sur l'inversion précoce*, 1921 ; Baudouin, *Symbolisme de quelques rêves survenus pendant la tuberculose pulmonaire*, Fragments d'autopsychanalyse, Archives de psychologie, XVI, 1917, p. 133, sq. ; Sperber, *Imago*, I, 1912 (rêve et vieilles expressions populaires).

Digitized by Google

temps (1) — rapproche l'homme de tous les primitifs, du créateur antique de mythes, et, dans cet état, lui fait percevoir volontiers des symboles (2), des analogies fortuites (3).

Poètes et littérateurs, dont l'imagination et la sensibilité très vives sont soumises moins que celles des autres à la contrainte de la raison froide et logique, et qui procèdent aussi par analogie et matérialisation de l'idée, sont des symbolistes. Eux aussi sont des primitifs dans notre civilisation, comme les enfants et les rêveurs. Le symbolisme est même érigé en doctrine dans l'école symboliste contemporaine, qui néglige le sens habituel d'un mot, pour lui donner une qualité étrangère. C'est là, a-t-on dit avec raison, en constatant l'identité de ce principe avec celui des états précédemment cités, « un procédé délirant, puéril, enfantin (4). »

De même pour les *artistes.* Faut-il citer la « Cruche Cassée » de Greuze, qui, sous cet aspect innocent, suggère la perte de l'innocence — la cruche cassée étant le symbole de la perte de la virginité, par exemple dans un rite de mariage juif. Voyez le bizarre symbolisme de l'artiste anglais William Blake, dit le Visionnaire. Une femme à tête de cygne, couchée sur le sol, signifie la raison domptée par le génie de l'inspiration (5). Une arche druidique signifie le rationalisme sous laquelle passent Bacon, Newton, Locke ; en même temps se produit une éclipse de soleil, symbole de Los, le génie de l'inspiration, et elle témoigne que ces philosophes rationalistes ont détruit l'imagination (6). Couture peint le Duelliste : il représente le bretteur de profession comme un épervier, frappant à la gorge une colombe, le jeune homme provoqué (7). Holman Hunt montre « Le Christ lumière du Monde » (1854) ; celui-ci frappe à une porte verrouillée et

(1) Souriau, *La rêverie esthétique*, 1906, p. 11.
(2) Ex. Lauvrière, *Edgar Poë*, 1904, p. 328, note 3 ; 328 sq., 333.
(3) Rank, *Die Symboldichtung im Wecktraum und ihr Wiederkehr im mythischen Denken*, Jahrb., IV, 1912.
(4) Arréat, *Mémoire et imagination*, 1895, p. 57, note 1.
(5) Benoit, *Blake le Visionnaire*, 1906, p. 29, fig.
(6) *Ibid.*, p. 32, fig.
(7) Arréat, *Psychologie du peintre*, 1892, p. 152.

Digitized by Google

masquée par la végétation ; cette porte fermée depuis des siècles est l'âme humaine. Christ a la robe blanche, c'est-à-dire la puissance de l'esprit sur lui ; par dessus, sa chape d'orfévrerie est l'investiture sacerdotale ; sa lanterne a une flamme rouge qui est la lumière de la conscience (1). Les Pères de l'Eglise ont-ils inventé un symbolisme plus subtil ?

Lisez les pensées de Rodin ; vous noterez cette perpétuelle tendance de l'artiste à percevoir sous les apparences matérielles des idées insoupçonnées, ou à revêtir les idées de formes visuelles, à établir des relations étranges. A Reims, l'image de saint Denis tenant sa tête coupée lui suggère ceci : « Les idées, coupées, interrompues dans leur essor, se rejoindront, règneront plus tard, tout un jour qui n'aura plus de fin » (2). On voit comment, par analogie frisant le calembour, par la nécessité de penser par images, nait ce rapprochement saugrenu entre la tête coupée du saint et l'interruption des idées. La Centauresse de Rodin, dont les bras s'allongent vers un but inatteignable, et qui est rivée au sol par sa croupe, est l'âme humaine dont les élans éthérés restent misérablement captifs de la fange corporelle (3). La Méditation est une femme pensive dont seuls apparaissent la tête et le tronc. Les membres sont brisés, « car la Méditation, qui s'abîme dans la rêverie, n'a ni jambes pour marcher, ni bras pour agir » (4). La Pensée, tête féminine engagée dans le bloc de marbre, est le « symbole des vains efforts de l'intelligence humaine pour échapper aux liens pesants de la matière et pour s'élever d'un libre essor vers l'infini » (5). La disposition des Bourgeois de Calais est elle-même symbolique ; « Je les ai comme égrenés les uns derrière les autres, parce que, dans l'indécision du dernier combat intérieur qui se livre entre leur dévouement à leur cité et leur peur de mourir, chacun d'eux est comme en face de sa conscience » (6). Et

(1) Bréhier, *L'Art chrétien*, 1918, p. 407.
(2) Rodin, *Les cathédrales de France*, 1914, p. 93.
(3) Gsell, *L'art et les artistes*, 1914, p. 62.
(4) *Ibid.*, p. 64.
(5) *Ibid.*, p. 64.
(6) *L'art et les artistes*, 1914, p. 67.

Digitized by Google

quel symbolisme dans les dessins de ce maître ! (1). La peinture d'Hodler est aussi toute symbolique. Voici son « Dialogue intime » (Zwiegespräch mit der Natur, 1884) : un jeune homme marche dans un paysage idyllique semé de fleurs. « C'est, dit Hodler, le soliloque d'un homme qui découvre toujours plus la nature et qui avance entre le désir et le bonheur, qui vit dans l'enthousiasme » (2). Voici encore, au Musée de Genève, les beaux groupes du sculpteur genevois James Vibert (1922). Cette ronde d'hommes et de femmes inclinés pensivement sur une coupe, cette ronde qui semble une grande fleur humaine dont le calice se ferme, se flétrit, c'est le Passé de l'humanité. Cette ronde opposée qui tourne joyeuse autour d'une corolle ouverte, c'est la fleur humaine qui s'épanouit, c'est l'Avenir (3). Et les quatre Saisons du sculpteur Angst, au même Musée (1923), ne sont pas seulement celles des années, ce sont les étapes de l'Humanité (4). Sans doute l'art plastique doit éviter l'écueil du symbolisme exagéré. Mais l'artiste ne peut se soustraire à cette tendance instinctive, et il revêtira toujours ses pensées d'analogies matérielles.

Fréquent dans certains états psychologiques normaux, « dans certains états morbides, ce mode d'expression est le seul qui persiste, et il s'accentue. L'individu se met à créer, à tirer de son imagination personnelle des symboles nouveaux qu'il multiplie à son gré. Dès lors, il ne peut plus être compris par son entourage, il est fou... il déraille. Il est malade en effet, mais si on scrute attentivement, on peut découvrir que ses actes, ses hallucinations et son galimatias ne sont pas dépourvus de sens » (5).

L'effet principal des *excitants,* tels que l'alcool, l'opium, le haschich, est de désagréger la personnalité, de libérer les facultés imaginatives et émotives au détriment de la raison,

(1) *Ibid.*, p. 73 sq. Les dessins de Rodin.
(2) *Gaz. des Beaux-Arts,* 1918, II, p. 389.
(3) *Pages d'Art,* Genève, 1922, p. 223.
(4) *Ibid.*, 1923, p. 295.
(5) H. Flournoy, *Archives de psychologie,* 1919, p. 188.

Digitized by Google

de plonger le sujet dans un état de rêverie plus ou moins conscient, où il retrouve l'esprit mythique, l'imagerie concrète, analogique et anthropomorphique, qui l'apparente aux primitifs. Ici encore on rencontre en abondance le symbolisme. Thomas de Quincey, opiomane, avoue que pour lui les réalités se présentent toujours revêtues de symboles, telles ses Dames de douleur, Mater Lachrymarum, Mater Suspiriorum, Mater Tenebrarum (1). « Or, je vis dans mes rêves, qui traduisaient tout en leur langage, que les hautes portes qui étaient placées au bout des immenses avenues de ténèbres se déroulant devant moi, et qui étaient restées ouvertes jusqu'ici, me barraient enfin la retraite ; elles étaient fermées et tendues de crêpes funéraires » (2). C'est le symbole de la vie du poète consacrée à la drogue, ravagée par elle. Jusqu'alors la maladie n'était pas incurable ; il comprend maintenant qu'il n'y a plus d'issue, que le retour en arrière dans la voie normale est devenu impossible.

Le symbolisme apparaît encore chez les *névropathes*, les *aliénés* (3), qui présentent, on l'a fait souvent observer, de grandes analogies mentales avec tous les primitifs, à cause du relâchement du contrôle rationnel au profit de l'imagination et de l'affectivité. Rêveurs éveillés ou endormis, sujets en proie au délire de l'opium ou du vin, aliénés, poètes et artistes, ont tous, à des degrés divers, une mentalité primitive. Ceci a été depuis longtemps noté, et tout spécialement mis en lumière par Freud et par ses disciples (4). Gérard de Nerval, qui, revenu à l'état normal, analysa sa démence, disait : « Tout dans la nature prenait des aspects nouveaux, et des voix secrètes sortaient de la plante, de l'arbre, des animaux, des plus humbles insectes pour m'avertir et m'en-

(1) Cf. Avrède Barine, *Rev. des Deux-Mondes* 1896, 138, p. 370 sq.
(2) *Ibid.*, p. 345.
(3) Antheaume et Dromard, *Poésie et folie*, p. 526 sq. Le symbolisme; Laurent, *La poésie décadente devant la science psychiatrique ;* Voivenel, *Littérature et folie*, etc...
(4) Regis et Hesnard, *La psychoanalyse*, 1914, p. 246-7 ; H. Flournoy, *Symbolisme en psychopathologie et quelques remarques sur le symbolisme dans l'hystérie.* Archives de psychologie, 1919.

Digitized by Google

courager. Le langage de mes compagnons avait des tours mystiques dont je comprenais le sens ; les objets sans forme et sans vie se prêtaient eux-mêmes aux calculs de mon esprit ; dans les combinaisons de figures d'angles, de fentes ou d'ouvertures, des découpures de feuilles, des couleurs, des odeurs, des sons, je voyais ressortir des harmonies jusqu'alors inconnues » (1). Il voit un soir le numéro d'une maison éclairé par un reverbère : le numéro est celui de son âge, c'est le présage de sa mort. « En ce moment, un ouvrier de grande taille passa sur la place même où le combat venait d'avoir lieu, portant sur son épaule gauche un enfant vêtu d'une robe couleur d'hyacinthe ; je m'imaginais que c'était saint Christophe portant le Christ » (2). Voici un autre symbolisme de dément : « Tantôt je voyais une main qui écrivait lorsqu'il était urgent que j'écrivisse dans la journée ; tantôt je voyais un lion ou un tigre, ou une chèvre, ou une volée de pigeons, ou de corbeaux, ou un ou plusieurs serpents... enfin d'autres milliers d'objets dont la signification paraissait avoir, à ce que je croyais, un rapport direct avec ce que je pensais ou devais faire dans le courant de la journée » (3). Aussi les écrits si nombreux des aliénés sont pleins d'un symbolisme étrange (4). Il en est de même de leurs dessins et de leurs sculptures, que ce caractère, joint à l'inexpérience technique, rapproche des œuvres primitives (5). Voici un aliéné qui dessine un ballon de son invention : « pour exprimer la rapidité de la course, il l'a embroché sur une flèche qui forme l'âme même de la carcasse » (6). Les dessins du prêtre « Fulmen » sont d'un symbolisme compliqué avec un réel

(1) Gérard de Nerval, *Aurelia*, éd. Payot, 1913, p. 114 ; cf. Voivenel, *Littérature et folie*, p. 259-60.

(2) Gérard de Nerval, *op. l.*, p. 123.

(3) Moreau, *Du Haschich*, 1845, p. 274.

(4) Réjà, *L'art chez les fous*, p. 179 sq., 186 sq., 229 ; Antheaume et Dromard, *op. l.*, p. 526 sq. ; Lombroso, *L'homme de génie*, trad. p. 341, note 1, 294, 299 sq.

(5) Réjà, *op. l.*, p. 54 sq., 61, fig. 18-9 ; Rogues de Fursac, *Les écrits et les dessins dans les maladies nerveuses et mentales*, 1905, p. 285, fig. 230-1 ; Regnard, *Sorcellerie*, 1887, p. 366-8 fig., etc.

(6) Réjà, *op. l.*, p. 55.

Digitized by Google

talent dans leur étrangeté. Un dément invente un drapeau, emblème de la corporation des électriciens et des télégraphistes dont il se croit le chef. C'est un rectangle partagé par une diagonale, avec un cercle au milieu. Les deux moitiés sont, l'une jaune, l'autre bleue, le disque est blanc. Chacune de ces couleurs a une valeur symbolique. Le jaune représente la matière première, l'ambre et le soleil : le soleil, parce qu'il crée tout, l'ambre, parce que Thalès de Milet a découvert l'électricité 700 ans avant J.-C. Le bleu est le ciel où l'onde circule. Le blanc est la couleur des armoiries de V. d'où le dément est originaire ; il y a un disque blanc, à cause des rondelles de papier qui servent à copier l'alphabet Morse, etc. (1).

Demandons maintenant aux sociologues quelques renseignements.

On a souvent comparé aux primitifs de tous les temps les hommes appartenant aux *stratifications les plus basses de nos sociétés :* ils en ont la mentalité, qui s'exprime de semblable façon dans leur langage, leurs croyances, leur art ; ils reproduisent l'enfance de l'humanité, et ils s'apparentent aux autres stades mentaux cités plus haut. « Il n'est pas besoin d'aller chez les purs sauvages pour trouver les races inférieures et primitives, puisque les couches les plus basses des sociétés européennes sont homologues des êtres primitifs ». Lubbock dit que « le peuple n'est qu'un grand sauvage perdu au sein de la civilisation », que « le groupe formé par les basses classes sociales est un groupe dont la civilisation au point de vue psychologique et matériel se trouve dans un état qui rappelle celui des populations primitives ». Niceforo, qui étudie méthodiquement les classes pauvres, citant divers auteurs d'accord sur ce point, ajoute lui-même : « L'ethnographie des basses classes sociales est une survivance complète et intacte de l'ethnographie des barbares et des sauvages, et ces basses classes sociales forment aujourd'hui, au sein

(1) H. Flournoy, *Symbolisme en psychopathologie,* Archives de psychologie, 1919, p. 205 sq. Symbolisme d'un dessin d'aliéné.

Digitized by Google

de la société moderne, une sorte de société arriérée, à part, avec des caractères ethnographiques qui leur sont propres... Si bien qu'on serait tenté de croire qu'il ne s'agit pas de deux couches sociales différentes, vivant sur la même terre, et à la même époque, mais de deux peuples très éloignés l'un de l'autre, aussi bien dans le temps que dans l'espace... Usages, coutumes, croyances et préjugés se présentent dans les basses classes sociales comme ils se présentent chez les peuples moins civilisés, quelquefois barbares ou primitifs. Ils nous rappellent l'enfance de l'humanité, et quelquefois l'enfance de l'individu... L'ethnographie du bas peuple est ainsi, en grande partie, une reproduction plus ou moins exacte de l'ethnographie des peuples primitifs ou barbares... C'est ainsi que les couches inférieures de la société représentent souvent les idées, les sentiments, et les mœurs d'un temps arriéré » (1). C'est pourquoi le langage symbolique est fréquent dans l'imagerie populaire, comme dans toutes les activités primitives, et on en pourrait citer de nombreux exemples. La flamme signifie la foi ; la flamme dans un cœur, est un cœur possédé par le saint Esprit ; des flammes en dehors du cœur, l'Esprit saint qui s'en est éloigné » (2). Tous les *arts populaires* sont symbolistes, que ce soient ceux de l'Europe ou des autres continents. Celui de la Chine en donne de multiples exemples (3) ; son décor a presque toujours une valeur expressive ; il traduit graphiquement en langage symbolique des vœux de prospérité, de bonheur. « Une fois que l'attention s'est portée dans cette direction, dit M. Chavannes, elle découvre le symbole partout ; c'est comme une atmosphère dans laquelle vit constamment le peuple chinois » (4). Parfois une lettre suffit ; le caractère chéou, qui veut dire longévité, donne ses formes

(1) Niceforo, *Les classes pauvres*, 1905, p. 247-8, 139, 141-2, 114-6.

(2) Niceforo, *op. l.*, p. 245-6.

(3) Chavannes, *De l'expression des vœux dans l'art populaire chinois*, Journal asiatique, 1901, p. 193 sq. ; id., en volume, 1922 ; Petrucci, *La philosophie de la nature dans l'art de l'Extrême-Orient*.

(4) *Journal asiatique*, 1901, 18, p. 229.

Digitized by Google

à des théières (1), couvre les vêtements (2) ; un vase prend l'apparence du caractère fou, bonheur (3). Sur les vases, ce sont des fleurs, des fruits, des plantes, des animaux, des scènes humaines, qui ont tous un sens caché. Pêche, chauve-souris, lotus, réunis sur le même vase, signifient respectivement longévité, bonheur, lien, et le tout compose la phrase « bonheur et longévité réunis » (4). Une déesse porte le pêcher : en réalité elle apporte la longévité souhaitée (5).

On a souvent aussi montré le caractère primitif de la mentalité du *criminel*, et les analogies qu'il présente avec tous les primitifs, anciens ou modernes. Rien d'étonnant à rencontrer le symbolisme dans son langage et son art ; il use de signes pictographiques, figuratifs, comme les primitifs (6), et ses tatouages sont souvent une sorte de cryptographie (7). Une clef indique le silence ou un vol ; une tête de mort, le poignard, signifient la vengeance ; un loup dit : « J'ai faim » ; le fer à cheval est le médecin, etc. C'est, dit Lombroso, l'écriture pictographique des primitifs.

Enfin, si la psychologie normale et pathologique, si la sociologie, attestent que le symbolisme est une tendance instinctive, voici que les ethnographes qui étudient les populations contemporaines vivant à des stades inférieurs de la civilisation, viennent aussi l'affirmer péremptoirement. Ils nous disent que leurs arts, comme leurs mythes et leurs langages, sont pleins de symboles (8). « Un premier fait qui domine l'*art de tous les peuples primitifs*, dit M. Capitan,

(1) Paléologue, *L'art chinois*, p. 191-2 ; Bushell, *L'art chinois*, p. 190 sq., fig. 151.

(2) *Journal asiatique*, 1901, 18, p. 205.

(3) Bushell, *op. l.*, p. 221.

(4) *Journal asiatique*, 1901, p. 208.

(5) *L'art et les artistes*, 1914, 18, p. 17, fig.

(6) Lombroso, *L'homme criminel*, trad. (2), 1887, p. 450 sy. ; éd. 1895, I, p. 276, 501 sq. Hiéroglyphes et écriture des criminels ; id., *L'Homme de génie*, trad. I, 1889, p. 207-8.

(7) Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, p. 186 ; Lombroso, *L'Homme criminel*, trad. I, 1895, p. 270.

(8) Récéjac, *Le fait moral et le fait social*, *Rev. phil.*, 1916, 81, p. 350 sq. Les débuts symboliques de la pensée humaine.

Digitized by Google

est celui du symbolisme. A de très rares exceptions près, il n'est pas un seul trait, une seule ligne, une seule figure, quelque simple qu'elle paraisse, qui n'ait une signification très nette et souvent compliquée » (1)... « Chaque motif de décoration couvrant ces accessoires liturgiques, dit M. Lumholtz à propos des Indiens Huichols, formule une prière, et ce que l'on serait tenté de considérer comme une conception purement esthétique, est une invocation au dieu du feu ou à la déesse de la terre » (2).

Il est donc admis aujourd'hui, d'une façon générale, que la pensée humaine primitive, loin d'être claire et abstraite, est au contraire imagée, concrète, analogique, et trouve comme moyen d'expression le symbole. C'est ce caractère qui inspire à Freud et à son école l'interprétation des mythes, des légendes, des contes de l'antiquité, — motif de l'inceste, mythe de la naissance des héros, mythe des Titans, etc., — l'interprétation du mécanisme de la création littéraire et artistique, et qui leur fait découvrir partout des symboles, le plus souvent sexuels, dans la religion, les œuvres littéraires et plastiques anciennes et modernes dans la musique, etc. Enfin, est-il besoin de rappeler que les *magies* et les *religions* élémentaires sont naturellement chargées de symbolisme ?

(1) Capitan, *Association française pour l'avancement des sciences,* Montauban, 1902, p. 267.

(2) Sur le symbolisme du décor des primitifs actuels : Grosse, ***Débuts de l'art,*** p. 108 ; Kroeber, *Decorative symbolism of the Arapaho,* Amer. Anthr., III, 1901, n° 2 ; Lumholtz, *The Symbolism of the Huichol Indians,* Mem. of the Amer. Museum of Natural history, III, 1900 ; Wissler, symbolisme de l'art décoratif des Sioux, International Congress of Americanist, 13e session, 1902, N. Y., 1905, p. 339 ; Putnam et Willoughby, *Symbolism in ancient american Art,* Proceed. of the americ. Asociation for the advancement of Sciences, XLIV, 1896 ; Spencer et Gillen, *The northern Tribes of Central Australia,* 1904 ; Miss Owen, *Folklore of the Muskakie Indians of north America,* 1904, etc...

Digitized by Google

IV

COMMENT DISCERNER LES SYMBOLES SPÉCIALEMENT DANS L'ART PRÉHISTORIQUE

LES DIFFICULTÉS

Revenons maintenant à l'art antique, et à celui qui nous intéresse plus particulièrement ici, l'art préhistorique et protohistorique. A priori, nous sommes donc autorisés à y chercher des symboles, d'autant plus que ce dernier est l'expression d'un stade de culture moins avancé. Mais comment discerner les motifs symboliques de ceux qui ne le sont pas ?

***

L'érudit emploie parfois ce terme, « symbole », d'une façon abusive. Trop enclin exclusivement à dater un monument, à déterminer son emploi, en un mot à noter des caractères purement extérieurs, il qualifie volontiers de symbole tout ce qui révèle une pensée, même si celle-ci n'est pas de nature symbolique.

Tel est le cas pour certaines images préhistoriques qui sont les représentations précises d'objets, sans autre idée sous-jacente. On parle de « symbolisme astronomique » dans l'art préhistorique. Mais tous les signes qui se rapportent aux astres ne sont pas des symboles. Des érudits ont voulu reconnaître dans les dessins gravés sur des rochers préhistoriques les images des constellations (1), et cette hypothèse si discutée

(1) Ex. Reber. *Age et significations des gravures préhistoriques*, Compte rendu du Congrès de Genève, II, 1914, p. 231, 267 ; Baudouin, *Les gravures de rochers du Grand Chêne*, Bull. Soc. préhist. franç., 1910, p. 100 sq ; cf. *Rev. d'Anthropologie*, 1877, 6, p. 330 ; *L'Anthropologie*, 1903, 14, p. 340 ; 1901, 12, p. 361 ; *Rev. des études anciennes*, 1917, p. 278, etc.

Digitized by Google

trouve une intéressante confirmation dans les rochers gravés de Bohuslân en Suède, datant de l'âge du bronze, qui semblent reproduire des constellations faciles à identifier (1). Mais l'éditeur de ces derniers, M. Schutte, a tort de parler de « dessin symbolique » ; ce sont des cartes célestes, sans doute en relation avec le culte des astres, ce ne sont pas des symboles. Les disques (2), gravés sur pierre, fondus en métal, taillés dans la pierre, sont les images du soleil ; les croissants (3), si fréquents à l'âge du bronze, sont ceux de la lune ; les trois points disposés en triangle, qui paraissent sur tant de monuments (4), imitent les trois points principaux de la course solaire. Chacun a pu observer, quand un nuage obscurcit partiellement le soleil, que les rayons de celui-ci, nettement visibles, s'irradient en éventail vers la terre ; partis d'un point commun, perdus dans les hauteurs du firmament, ils se répandent en une large nappe, et dessinent une pyramide dont la base s'appuie sur le sol. Les artistes modernes ont parfois reproduit ce jeu de lumière, et voici un dessin de Gœthe (5), des peintures du prince Eugène de Suède (6), et du peintre genevois Baud-Bovy (7). Les anciens Egyptiens ont déjà copié cette apparence, ces rayons descendant du disque, sur la terre, vers le pharaon, pour recevoir les offrandes, ou pour apporter la fertilité (8). C'est ainsi que j'explique cette

(1) Schutte, *The scottish geographical Magazine*, 1920 ; *La Nature*, 1921, 5 février ; *L'Anthropologie*, 1921, 31, p. 178 sq.

(2) Deonna, *Les croyances de la Genève antérieure au christianisme*, Bull. Institut. national genevois, 1917, XLII, p. 325 sq.

(3) *Ibid.*, p. 303 sq., ex.

(4) *Ibid.*, p. 335, ex. ; Les trois points solaires, *Rev. des études grecques*, 1916, p. 1 ; *Rev. d'ethnographie et des traditions populaires*, I, 1920, p. 129 sq., etc.

(5) *L'art et les artistes*, 1911-2, XIV, p. 74, fig.

(6) *Ibid.*, p. 65, fig.

(7) La Montagne, n° 1900, 19. Musée de Genève.

(8) Roscher, *Lexikon*, s. v. Sonnenkult, p. 1163 ; Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, I, p. 86 ; II, p. 325, fig. ; id., *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 135 ; *Journal asiatique*, 11, 1878, p. 472, note 1 ; Brugsh Δ *ou la lumière zodiacale*, Proceed. Soc. Biblique, 1892-3, XV, p. 223, etc.

Digitized by Google

dite pendeloque en bronze ajouré, au Musée de Genève, provenant de Bologne, et datant du premier âge de fer (1) ; j'y vois en haut le disque solaire, d'où divergent des rayons ; peut-être sont-ce des oiseaux qui sont posés sur eux, rappelant le symbolisme des cygnes solaires étudié par Déchelette (2) ; et les cercles ponctués qui parsèment ce monument attestent son caractère céleste.

Nous nous bornons à signaler ici cette impropriété de terme, sans nous attarder à prouver la vérité de ces identifications. Toutefois, dans les pages qui vont suivre, on ne tiendra pas un compte absolu de cette remarque, et on utilisera parfois, par la démonstration, des signes qui, sans être à proprement parler des symboles, ont cependant la même valeur mystique et talismanique que ceux-ci.

⁂

En présence d'un prétendu symbole, il faut éliminer au préalable les causes d'erreurs possibles, et connaitre celles-ci.

Il faut avant tout se *défier de son imagination,* qui, vaguant librement, est tentée de discerner partout des analogies, des correspondances, et ne pas symboliser instinctivement, comme dans les états mentaux que nous avons signalés plus haut. Car l'analogie est un procédé instinctif, si bien qu'elle est surtout développée, on l'a vu, dans les stades mentaux les moins évolués. N'y cédons-nous pas constamment dans notre langage, nos actes ? Notre premier mouvement, en présence d'une forme figurée inconnue, est de la rapprocher d'une forme connue qui offre des apparences voisines. Un rond nous rappelle le disque du soleil ; des cornes, le croissant lunaire. Toutefois, la ressemblance ne saurait constituer une preuve par elle-même ; l'identification doit être appuyée par d'autres arguments. Il est possible que ce disque soit celui du soleil, je veux encore des raisons qui l'affirment, et non

(1) M. 1765 ; *Les croyances,* p. 333, fig. 42.
(2) Déchelette, *op. l.,* II, p. 426 sq.

Digitized by Google

une simple intuition. Le raisonnement par analogie, qui est précisément le procédé primitif de la pensée symbolique, artistique, constitue une erreur dans laquelle sont tombés plusieurs préhistoriens. C'est en particulier celle que je reproche à M. Siret, qui se laisse emporter par sa fantaisie ingénieuse.

Il n'y a pas longtemps, M. Siret a exposé comment il conçoit la genèse de l'idole néolithique (1). Un simple « lusus naturæ », les dendroglyphes de l'érable, auraient inspiré cette image, qui, uniquement dendrique à l'origine, et n'offrant qu'une apparence fortuite avec la forme humaine, aurait petit à petit évolué dans le sens anthropomorphique. J'ai critiqué ailleurs (2) cette théorie qui est entièrement fondée sur une simple analogie visuelle, et que ne vient étayer aucun autre argument sérieux. Or ce sont précisément ces arguments qui pourraient confirmer la thèse ; la seule constatation d'une ressemblance qui peut être tout à fait fortuite et n'avoir même pas été notée par les hommes préhistoriques, est insuffisante.

Il ne faut pas oublier que la même apparence peut suggérer plusieurs analogies. Laquelle choisir, si nous n'avons pas des indices spéciaux ? M. Siret donne de fréquents exemples de cette incertitude ; ils montrent combien ses symboles sont peu fondés. On connait les idoles énéolithiques des Cyclades ; on admet généralement que les lignes transversales du visage sont des tatouages (3). M. Siret ne le pense pas. Mais pourquoi y reconnait-il tantôt les liens qui attachent la hache, car la tête de ces idoles est pour lui la hache sacrée, tantôt les tentacules du poulpe ? Pourquoi la tête triangulaire, en réalité un schéma primitif, est-elle tantôt la hache, tantôt le spathe mâle du palmier ? (4).

La recherche causale est un des premiers devoirs de l'éru-

(1) Siret, *La dame de l'érable*, L'Anthropologie, 1920, p. 235.

(2) Deonna, *Un nouveau lusus naturae et les origines de l'idole néolithique*, ibid., XXXI, 1921, p. 412 sq ; réponse de M. Siret, *ibid.*, 1922, p. 345 sq.

(3) Déchelette, *op. l.*, I, p. 597.

(4) Cf. ma critique, *L'Homme préhistorique*, 1914, p. 215.

Digitized by Google

dit. Or, emporté par son imagination analogique, M. Siret méconnait aussi la *complexité des facteurs* qui engendrent les formes matérielles ; souvent, en effet, la même apparence peut s'expliquer par des causes très différentes. J'ai montré, en critiquant les théories de M. Siret, que bien des prétendus symboles, dans l'art protohistorique de la péninsule ibérique, sont issus de ce malentendu (1) ; je l'ai montré encore à propos de la genèse de l'idole néolithique.

Pour M. Siret, tout n'est ici-bas que symboles et que songes. Il ne peut admettre que l'inexpérience technique est souvent la seule cause des formes qu'il étudie. La tête des idoles des Cyclades est levée vers le ciel, c'est-à-dire qu'elle s'adapte obliquement, parfois même perpendiculairement sur le cou ; ce n'est qu'un procédé technique usité par beaucoup de commençants ; pour M. Siret, c'est la hache, symbole de la Terre-mère, surmontant le corps anthropomorphisé de la divinité. La forme triangulaire de la tête est une convention technique des débutants, qu'on retrouve aussi bien dans l'art du moyen-âge que dans celui de la Grèce archaïque. Pour M. Siret, c'est encore la hache divine. Le corps triangulaire des personnages, tel qu'il est par exemple figuré sur les vases du Dipylon attique, se souvient-il de la bipenne sacrée, et les êtres humains sont-ils en réalité des bipennes animées ? Pas davantage ; le schéma triangulaire du corps est aussi universel que celui de la tête. Les idoles énéolithiques en forme de violon sont-elles l'image du poulpe, symbole de l'Océan ? non, mais la schématisation du personnage accroupi, ou le schéma humain simplifié, sans plus. Comment expliquer l'absence de certains détails, bouche, nez, jambes, etc. ? Ne sait-on pas que les primitifs, enfants, adultes, anciens ou modernes, ne voulant qu'éveiller l'idée du corps humain et ne s'astreignant pas à une copie exacte, suppriment les détails qui ne leur paraissent pas indispensables pour la compréhension, pour évoquer l'idée ? Non, dit M. Siret, si la bouche manque sur les statues menhirs, c'est parce que celles-ci ne

(1) *Questions de méthode archéologique, à propos d'un livre récent*, ibid., 1914.

Digitized by Google

sont pas en réalité des formes humaines, mais des assemblages de symboles variés, qui ont une fortuite apparence anthopomorphique. Les plaques ibériques de schiste, rectangle surmonté d'un triangle renversé, sont-elles l'image du spathe du palmier (triangle) fécondant la plante (rectangle) ? Rêveries ; ce sont des schémas primitifs du corps humain, dont on pourrait citer des exemples en tous temps et en tout pays (1).

On sait combien diffèrent les explications que l'on a données des cupules sur les pierres préhistoriques ; bien des facteurs, en effet, peuvent intervenir ; elles peuvent être l'œuvre de la nature ou celle de l'homme, et, artificielles, avoir des sens très différents. Il faut, pour déterminer celui-ci, plus que de simples analogies et comparaisons ; il faut des arguments annexes. Nous devons donc toujours *commencer par chercher les diverses possibilités d'expliquer telle apparence* avant d'adopter une solution, qui, on le répète, doit être étayée de preuves, et n'être pas qu'une simple analogie.

La *simplicité du motif*, qui le rend instinctif, est un élément de doute. Un cercle, un triangle, un carré, peuvent être dépourvus de tout sens symbolique, mais peuvent aussi en être chargés. « Comme si, dit M. Guebhard, à propos du symbolisme solaire préhistorique, le premier geste de gravure autour d'un cercle n'était pas le rayon ! Rayon intérieur qui donne la roue, rayon extérieur qui fait un soleil. N'est-ce pas là un des habituels graffiti du gamin crayonnant sur les murs ? » (2). Si l'on dénie souvent à la croix plus qu'un sens ornemental, c'est pour cette raison ; le motif, par sa simplicité même, peut être instinctif (3). Il faut donc, pour dénommer symboles ces cercles, ces triangles, etc., pour leur donner une valeur certaine, trouver des raisons.

Quand *le motif est isolé*, sans que viennent en aide les

(1) Sur ces exemples, *L'homme préhistorique*, 1914, p. 179.

(2) Guebhard, *Sur les anses multiforées à trous de suspension verticaux*, Congrès préhistorique de France, IVe session, Chambéry, 1908, p. 764.

(3) Raynaud, *Rev. hist. rel.*, 1901, 44, p. 248, note 2.

Digitized by Google

circonstances de la découverte, la place qu'il occupe, le contexte, il est souvent difficile de dire s'il s'agit ou non d'un symbole. Voyant un cercle sur une pierre quelconque, si ancienne soit-elle, je ne saurais a priori le qualifier de disque solaire. En trouvant une clef seule, je ne pourrais dire si elle a eu un usage pratique ou symbolique. Ici encore, il faut des arguments accessoires.

Suivant une loi bien connue de l'évolution, les motifs qui ont aux débuts une valeur précise, symboles, images de divinités, etc., *se vident avec le temps de leur sens ;* ils ne gardent plus qu'une valeur générale et vague de talisman, d'*amulettes,* et, poussant plus loin encore leur appauvrissement spirituel, ils arrivent à n'être plus que de simples *ornements.* Il est souvent difficile de dire à quel moment un motif, dont l'origine paraît assurément symbolique, perd son sens, quand il n'est plus qu'amulette, quand il n'est plus qu'ornement. A laquelle de ces trois étapes s'est-il arrêté ? C'est le cas pour de nombreux motifs préhistoriques. La rouelle, la rosace, si fréquentes dans l'art du bronze, sont assurément symboles du soleil, assimilé à la roue d'un char enflammé qui est en Grèce celui d'Hélios. On sait qu'elles persistent pendant des milliers d'années et qu'on les retrouve encore sur les monuments de l'art gallo-romain, sur des sarcophages chrétiens, où elles conservent un sens talismanique. Le décor du mobilier populaire maintient une quantité de motifs d'une origine très reculée ; celui de la Suisse en offre de nombreux exemples, et, M. Rutimeyer l'a montré clairement (1). Ce sont des rosaces, à plusieurs pétales, des roues flamboyantes, etc., que l'on peut rattacher, par une série de chaînons intermédiaires, aux vieux motifs préhistoriques et classiques. Les voici sur des arches, des coffrets et des boîtes en bois sculpté, depuis l'époque romane jusqu'à nos jours (2), comme jadis sur des stèles

(1) Deonna, *Rosaces et Entrelacs,* Archives suisses des traditions populaires, 1924, exemples.

(2) *Archives suisses des traditions populaires,* l. c.; Deonna, *Les croyances,* p. 366.

Digitized by Google

funéraires gallo-romaines (1) ; voici la roue aux rayons incurvés sur ces mêmes objets, comme sur une bague en bronze de la Tène III (2). Mais, dans les monuments modernes, il ne s'agit même plus d'amulettes ; ce n'est qu'une survivance ornementale. A quel moment le sens mystique s'est-il perdu ? Il y a donc dans l'art préhistorique des motifs qui ont pu perdre déjà leur sens symbolique pour n'être plus que des talismans ; il y en a d'autres qui ont pu pousser leur évolution plus loin, et devenir des ornements (3). Mais comment discerner le stade auquel ils sont parvenus à un moment donné ?

La difficulté inverse consiste à discerner si *l'explication symboliste* que l'on soupçonne *est ancienne ou si elle est surajoutée* au sens premier du monument. Voici la déesse aux serpents et à la colombe de l'art égéen. Pour Blanche Williams (4), ces animaux symbolisent le ciel et la terre, comme en beaucoup de contrées ; ils rappellent la double nature de la divinité chthonienne et céleste. Peut-être. Mais d'autres érudits croient à la fusion d'une déesse thériomorphique, serpent et colombe, qui s'est anthropomorphisée ; ils prétendent que l'interprétation symbolique n'est survenue que plus tard, quand on a cherché à expliquer le sens de ces animaux divins devenus attributs, alors qu'ils étaient originairement l'incarnation même de la divinité (5).

Le zigzag est un motif très simple, qui se produit en particulier dans tout tissage ou qui peut être copié d'un objet naturel ; ce n'est souvent qu'après coup qu'on lui donne une valeur symbolique dans l'art des primitifs actuels (6). Les assemblages de lignes en triangles, en croix, de nombres, qui n'avaient aucun sens à l'origine, peuvent à la longue devenir des symboles solaires (7). L'art chrétien du moyen-âge montre

(1) Ex. Dunant, *Guide illustré du Musée d'Avenches*, p. 113, épitaphe de Marcus Alpinus Virilis.
(2) Musée de Genève, M. 1205 ; Deonna, *Les croyances*, p. 367, fig. 72.
(3) Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 141 (Svastika).
(4) *Gournia*.
(5) A. Reinach, *L'Anthropologie* 1910, 21, p. 678.
(6) Van Gennep, *Rev. hist. rel.*, 1904, 49, p. 422.
(7) Reinach, *Rev. arch.*, 1911, II, p. 191.

Digitized by Google

une quantité de thèmes qui se chargent ultérieurement d'une valeur symbolique, C'est ainsi que la déviation de l'axe du chevet des églises, provenant à l'origine d'une cause accidentelle, topographique, — M. de Lasteyrie l'a montré — finit par symboliser la tête du Christ sur sa croix (1).

La même apparence peut avoir des sens symboliques multiples, suivant les pays, et, dans la même contrée, suivant les circonstances, la place occupée : ainsi en est-il pour la croix, le svastika, la spirale chez les primitifs (2). Veut-on quelques exemples ? Chez les Calchaqui, la croix signifie la lumière, la fécondité, la pluie, l'eau, la reproduction, et si l'on veut, une même idée générale de principe vital, d'existence (3). Elle a toutes sortes de sens chez les Dakotas (4). Chez les Indiens Guaranis, elle indique les points cardinaux (5). Les mocassins des Indiens de l'Amérique du Nord portent une croix, puis une ligne droite transversale, réunie aux deux extrémités à deux petites lignes perpendiculaires. Pour un Arapaho, ce motif signifie l'étoile du matin, la ligne droite étant l'horizon. Pour un Sioux, il simule des plumes, quand le dessin est porté par une femme, un bouclier quand il est porté par un homme. Pour un Shoshone, c'est le soleil et ses rayons, ou l'oiseau du tonnerre (6). Au Loango, la croix est un carrefour (7). Dans l'art ornemental de l'Amérique, elle est parfois une sorte de lézard (8). La croix blanche sur le dieu mexicain Quetzacoatl est la stylisation de deux os de morts croisés et évoque l'idée de mort (9). Ailleurs, ce sont les points cardinaux, les quatre

(1) C. Bréhier, *L'art chrétien*, p. 12.

(2) Ex. Karmin, *op. l.*, p. 28-9; Spencer et Gillen, *The northern Tribes of central Australia*, 1907, p. 617, 697.

(3) Quiroga, *Il simbolismo de la cruz*, Boletin del Instituto geografico argentino, XIX, 1898, p. 305.

(4) Ex. Raynaud, *Rev. hist. relig.*, 1901, 44, p. 248, note 3.

(5) Nimerendaju Unkel, *Die Sage von der Erschaffung und Vernichtung der Welt*, Zeitschr. f. Ethnologie, 1914.

(6) Boas, *The decorative art of the north American Indians*, Popular Science Monthly, 1903.

(7) Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes*, II, p. 275.

(8) Grosse, *Débuts de l'art*, p. 91.

(9) L'Anthropologie, 1912, p. 251, référ.

Digitized by Google

directions de l'espace, la foudre. Il n'en est pas autrement dans le symbolisme chrétien. Saint Grégoire prescrit aux prédicateurs de dégager du texte biblique le sens littéral ou historique, le sens typique ou doctrinal, le sens topologique ou moral. Le même thème peut être donc envisagé sous ces trois aspects. C'est ainsi que les sept fils de Jacob seront : *a*) les fils de Jacob, sens historique ou littéral ; *b*) les apôtres, sens doctrinal ; *c*) les vertus, sens topologique. Tout le moyen-âge occidental a vécu de cette doctrine, et l'art religieux est profondément imbu de ce symbolisme, dont les exemples sont extrêmement nombreux. Mais quelle difficulté de discerner le sens qui a été choisi ! (1). Combien varié le symbolisme d'une même image ! Les trois Hébreux dans la fournaise peuvent être pour les docteurs de l'Eglise à la fois la résurrection, l'Eglise militante, la tyrannie exercée par l'Antéchrist, le martyre. Daniel dans la fosse aux lions et nourri par l'ange gardien est : la résurrection, l'eucharistie, le secours apporté par les prières aux âmes du Purgatoire, la passion du Christ, l'exhortation à la constance dans le martyre. Job sur son fumier : le Christ, la résurrection, l'exhortation à la patience ; les Hébreux traversant la mer Rouge : la rédemption, la pénitence, le démon vaincu dans Pharaon, la foi guidant vers le Paradis.

Cette possibilité du même motif de se prêter à différentes significations (2) doit inciter le préhistorien à la prudence ; il se peut fort bien que les thèmes qu'il étudie aient eu cette multiplicité spirituelle, suivant les lieux, les circonstances, les objets décorés, même suivant le sexe de celui qui les a portés. Mais comment le savoir ?

Elle l'intéresse aussi parce qu'elle est un élément d'union entre les vieux thèmes du paganisme et les thèmes nouveaux du christianisme, parce qu'elle permet aux images séculaires de continuer leur existence en acceptant un sens nouveau qui

(1) Bréhier, *L'art chrétien*, 1918, p. 176 sq. ; Le Blant, *Rev. arch.*, 1878, 36, p. 145, 152.

(2) Pour la croix, Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 17 sq. ; id., Croyances, *rites, institutions*, I, p. 64 sq.

Digitized by Google

se surajoute parfois seulement au premier. Dans l'art chrétien primitif, le même motif peut satisfaire à la fois les personnes qui sont demeurées attachées aux anciennes croyances, et les chrétiens. Que l'on regarde par exemple l'ornementation des plaques de ceinturons de l'art barbare. L'équivoque est perpétuelle. Sur la plaque de Vellechevreux (Haute-Saône), au Musée de Besançon, ce personnage aux bras levés que terminent des croix peut être pour les chrétiens Jésus, comme on le suppose ; pour d'autres, c'est le Soleil, avec la croix solaire, entouré et surmonté de disques fulgurants, tenant en main le fouet qui est son attribut classique, et faisant le geste consacré à Sol (1). Ce personnage aux bras levés, si fréquent sur les plaques de ceinturons, peut être Daniel, les Hébreux dans la fournaise, mais les nombreux motifs qui l'accompagnent, cornes, croissants, disques radiés, croix, attestent son origine céleste, et il se tient dans l'attitude d'un dieu solaire (2).

La même notion peut du reste revêtir des apparences diverses. La foudre sera conçue comme un serpent, un marteau, un clou, une hache, etc., suivant qu'on s'est attaché à l'idée de l'éclair sinueux, au bruit du tonnerre, etc.

Le *changement de milieu* modifie souvent le sens d'un thème qui peut acquérir par sa transplantation une tout autre signification. En passant d'un pays à un autre, les formes figurées, comme les mots du langage, changent fréquemment de sens. Les âmes-oiseaux de l'Egypte deviennent en Grèce les Sirènes et les Harpyes. Ce changement peut être péjoratif : le dieu solaire de l'Assyrie, inscrit dans sa roue ailée, est dans la mythologie grecque le damné Ixion attaché sur la roue enflammée. Des motifs, des objets de provenance étrangère, deviennent facilement des fétiches et reçoivent un culte ; en Annam, à Ming-Mongh, dans la salle des reliques royales, une lithographie française fait partie de ces reliques (3) ; le Japon

(1) Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, pl. XLI.

(2) *Les prototypes de quelques motifs orientaux dans l'art barbare*, Rev. hist. rel., 73, 1916, p. 185, etc.

(3) *Rev. hist. des rel.*, 1887, XV, p. 248.

Digitized by Google

offre des exemples analogues (1). Inversement, des symboles sacrés, des objets de culte, en quittant leur pays et en pénétrant chez des populations qui en ignorent le sens, sont volontiers réduits au rôle de simples ornements. Les mêmes modifications s'opèrent quand les thèmes passent d'une religion à une autre, d'un groupe social à un autre, tout comme pour les mots du langage. Ceci rend délicat le discernement du sens du symbole, et permet d'envisager des possibilités diverses, selon que ce motif appartient à tel ou tel pays, à telle religion, à telle classe sociale. « Il paraît peu vraisemblable, dit M. Grenier, à propos des ornements des vases villanoviens, que ces motifs, transportés par les imitations industrielles de la peinture de vases égéens, à la décoration des bronzes grecs et italiens, et à l'impression des terres cuites bolonaises, aient conservé au cours des âges et dans les différentes régions, la haute valeur symbolique que leur attribue M. Déchelette » (2).

L'art des primitifs actuels est plein de symboles ; les lignes en apparence les plus simples sont les stylisations de nids de guêpes, de lézards, etc. Mais « sans cette explication fournie par ces sauvages eux-mêmes, il serait impossible d'interpréter ces images » (3). Hélas, les anciens sont morts, et peut-être que seuls ils auraient pu commenter certains de leurs symboles *qui doivent demeurer indéchiffrables* pour nous.

Mais les *anciens n'auraient-ils pas aussi éprouvé la même difficulté* que nous modernes ? eu la même ignorance ? Comme l'a dit M. Heuzey à propos de la stèle de Pharsale, « peut-être la même indécision (qui nous trouble) a-t-elle existé pour les anciens et ne se sont-ils pas donné autant de peine que nous pour en sortir ».

Le plus souvent, il *faut donc se contenter de pouvoir affirmer, parfois seulement soupçonner,* que le motif est plus qu'un ornement, qu'il a ou a eu une valeur mystique, que celle-ci soit vague (talisman) ou précise (symbole déterminé).

(1) *Ibid.*, 1905, 52, p. 66.
(2) Grenier, *Bologne villanovienne*, p. 255 et note 3.
(3) Capitan, *Association française pour l'avancement des Sciences*, Montauban, 1902, p. 267.

Digitized by Google

V

COMMENT DISCERNER LES SYMBOLES SPÉCIALEMENT DANS L'ART PRÉHISTORIQUE

QUELQUES PRINCIPES DE RECONNAISSANCE

Peut-on poser quelques principes de reconnaissance qui permettent d'affirmer, ou tout au moins de supposer la valeur symbolique d'un motif ?

La *méthode comparative* aide l'érudit. Il y a des associations qui semblent être instinctives à l'homme et à peu près invariables partout. On parle souvent en préhistoire des gravures de pieds humains sur rochers, spécialement étudiées par M. Baudouin (1) ; ce sont les empreintes des apparitions surhumaines, laissées par les dieux, les saints, etc. ; on les trouve partout et en tout temps, et leur sens est à peu de chose près le même. Ne peut-on conclure des unes aux autres ?

L'assimilation de la course du soleil à celle d'un char est générale, que ce soit en Inde ou en Scandinavie. En Inde, ce char n'a souvent qu'une roue, le soleil lui-même : « Les sept étoiles attachent le char à la roue unique », disent les textes (2). Par comparaison, n'avons-nous pas le droit de supposer que cette roue unique est celle de nos rouelles préhistoriques ? Est-il nécessaire de rappeler qu'un peu partout, non seulement dans l'antiquité, mais dans les temps modernes, non seulement en Europe, mais sur les autres

(1) Ex. Baudouin, *Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers,* Comptes rendus de l'Association française pour l'avancement des sciences, Tunis, 1913 ; mémoire hors volume, 1914 ; cf. mon compte rendu de ce mémoire, *Rev. hist. des religions,* 1915, 71, p. 152.

(2) Senart, *Essai sur la légende de Bouddha* (2), p. 140 ; cf. Bertrand, *La religion des Gaulois,* p. 187.

Digitized by Google

continents, la hache est le symbole de la foudre, que les haches de pierre sont considérées comme des pierres de foudre, vénérées dans divers cultes, portées en amulettes ? Pourquoi refuser ce sens aux nombreuses pendeloques en forme de hache, qui persistent de l'âge du bronze jusqu'à l'époque gallo-romaine (1) et qui sont souvent ornées en plus de signes que l'on peut qualifier de célestes (cercles ponctués) ?

Il convient donc de commencer par *déterminer le sens identique que peut avoir un même motif en divers lieux et temps ;* s'il a partout, ou à peu de chose près, la même valeur, on est autorisé à conclure du connu à l'inconnu. Ceci sans oublier qu'il est des thèmes dont le sens varie beaucoup, nous l'avons vu plus haut.

Si un élément peut avoir changé de sens au cours de son existence, être devenu talisman, ornement, cependant sa *longue persistance* peut être un indice en faveur de la valeur symbolique, ou en tout cas mystique, qu'il a ou qu'il a eue jadis. Il n'y a pas de raison pour qu'un simple ornement se transmette de main en main pendant des siècles sans s'altérer, se dénaturer. Ce sont précisément les motifs dépourvus de sens qui sont les plus susceptibles de transformations. Au contraire, la valeur mystique est un agent de conservation de la forme qui en est le support.

« Ne sont susceptibles de ces survivances prolongées, obstinées, indestructibles, dit Bertrand à propos du svastika, que les symboles dans lesquels a été déposée à l'origine une puissance de vie latente assez énergique pour être incessamment susceptible de rajeunissement. Il faut, en un mot, que le symbole ait eu à son aurore une valeur mystique telle qu'elle ait pénétré profondément les âmes des populations auxquelles il était présenté comme le résumé, le signe visible d'un dogme, d'une croyance » (2). La longue persistance de

(1) Ex. Deonna, *Les croyances*, p. 310. Cf. figurine gallo-romaine de terre cuite, avec collier peut-être formé de petites hachettes, Blanchet, *Mém. Soc. Nationales Antiquaires de France*, 1890, 51, p. 165, n° 3.

(2) Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 162.

Digitized by Google

la rouelle est un argument en faveur de son sens mystique original. Il en est de même pour l'entrelacs dont on peut suivre l'histoire, de l'Elam où il apparaît déjà, à travers les arts orientaux, classique, jusque dans l'ornementation barbare (1), où certains indices permettent de croire encore à son sens mystique. Voyez les lampes chrétiennes du Ve siècle, surchargées de signes, cercles concentriques, trois points autour d'un disque, quatre-feuilles, cœurs, triangles, etc., signes séculaires qui ont chacun un sens céleste.

Cette persistance est d'autant plus décisive, *quand le motif continue à orner les mêmes objets que jadis,* où la présence d'un symbole ou d'un talisman est utile. Dès l'âge du bronze, la rouelle sert de pendeloque ; elle conserve ce rôle à l'époque gallo-romaine (2) ; elle ornait la tête des épingles de l'âge du bronze (3), elle orne encore les épingles romaines et chrétiennes où elle devient le chrisme (4).

Cette rosace aux contours incurvés, si fréquente dans l'art antique depuis la Mésopotamie où elle est le signe avéré du soleil, parait encore sur des stèles funéraires gallo-romaines (5), où elle s'associe à d'autres emblèmes célestes, croissants, étoiles, qui certifient son sens. Quand nous la voyons de nos jours sur les crucifix et les croix tombales du Valais si conservateur (6), donc encore sur des monuments religieux et funéraires, telle qu'elle était jadis, nous admettons que sur ces derniers elle n'est plus qu'une survivance ornementale, mais nous en déduisons aussi que, si elle a perdu son sens pendant sa longue vie, elle l'avait anciennement.

Le lieu de la découverte est un indice important. En Grèce, la même image de Kouros ou de Coré, la même figurine de

(1) Mon mémoire, *Le nœud gordien,* Rev. des études grecques, 1918, p. 39, 141.

(2) Collier des Fins d'Annecy, Musée de Genève, *Rev. arch.,* 1921, XIV, p. 243 sq.

(3) Epingle de Frankengrab, Musée de Genève, *Les croyances,* p. 245.

(4) Musée de Genève, *Les croyances,* p. 253.

(5) Dunant, *op. l.,* p. 113, fig. n° 21.

(6) Deonna, *Archives suisses des traditions populaires,* 1921, Rosaces chrétiennes.

Digitized by Google

terre cuite, change de valeur selon qu'elle est placée: (*a*) dans la cella du dieu, où elle est statue de culte, image de la divinité, (*b*) dans une tombe ou sur celle-ci, où elle est image du défunt, image protectrice, (*c*) dans une maison, où elle est décorative. Voici un type de clef bien connu, dénommée « clef ancrée » à cause de sa forme, que l'on trouve à l'époque romaine et dans le haut christianisme. Trouvée isolée, on ne peut que la qualifier « clef », et il y a bien des chances, mais cela n'est pas certain, pour qu'elle ait eu une destination pratique. Trouvée dans les ruines d'une maison, le doute tombe, elle a servi à ouvrir une serrure réelle. Trouvée dans une tombe, il devient vraisemblable de penser qu'elle y est un talisman, ou un symbole. Et ce symbole est évident, quand on voit cette clef portée comme attribut, sur la poitrine du dieu de Viège, au Musée de Genève (1), à qui elle sert, comme à tant de divinités clavigères de l'antiquité, comme à saint Pierre, leur héritier, à ouvrir et fermer les portes célestes et chthoniennes. Un clou sert à fixer quelque objet, mais il fixe aussi spirituellement, et il a un rôle magique, symbolique (2). Isolé, il ne porte aucune explication précise. Trouvé parmi des débris mobiliers, des fragments de cassettes, on ne contestera pas son rôle pratique. Trouvé dans une tombe, il peut provenir du cercueil tombé en poussière, mais il peut aussi y avoir été placé comme talisman, usage dont on connait de nombreux exemples antiques et modernes (3) : la disposition l'indique parfois clairement : c'est ainsi qu'une urne funéraire de Verceil est entourée de clous prophylactiques (4). Enfin, sur la poitrine du Dispater de Viège encore, nul ne pourra contester sa valeur mystique, et il y signifie l'éclair, souvent assimilé à un clou qui transperce (5).

(1) Deonna, *Le Dieu de Viège*, Rev. des études anciennes, 1914, p. 145 ; 1916, p. 193 ; 1919, p. 143.

(2) Sur ce sujet, en particulier, Bellucci, *I chiodi nell' etnografia antica e contemporanea*, 1919 ; *Rev. arch.*, 1919, I, p. 220.

(3) Bellucci, *op. l.*, p. 56, 260 ; id., *I vivi ed i morti nell' ultima guerra d'Italia*, 1920, p. 20.

(4) Cagnat-Chapot, *Manuel d'arch. romaine*, II, 1920, p. 195.

(5) Sur ce sens, *Rev. des études anciennes*, l. c.

Digitized by Google

Autre indice : la *place que le motif occupe,* le *genre de monuments qu'il orne.* Nous savons par une quantité de textes et de monuments, que de tout temps l'homme couvre ses armes, offensives et défensives, de symboles mystiques qui doivent le protéger, nuire à son ennemi, et lui assurer la victoire (1). Il y a donc bien des chances, si l'on voit des signes sur des armes préhistoriques, pour que ceux-ci soient plus que décoratifs, aient une valeur active, comme l'a noté Déchelette (2) ; ceci d'autant plus que ces mêmes signes couvrent d'autres monuments où ils semblent avoir cette valeur. C'est de la sorte que nous expliquons les cercles ponctués sur une pointe de lance en bronze (3), une hache en bronze (4), ces demi-cercles sur une autre pointe de lance en bronze (5), etc.

Il en est de même pour la parure et le vêtement. Bagues, épingles, bracelets, plaques de ceinturons, nécessitent partout cette défense mystique, et, sachant ceci, nous sommes autorisés, non pas à affirmer absolument que les motifs sont symboliques, ou talismaniques, mais qu'il y a bien des vraisemblances pour qu'ils le soient, et à chercher à prouver cette assertion par des arguments annexes. Il est trop facile de les qualifier sans plus d'ornements.

Les rites de la tombe exigent, comme toute croyance, des images symboliques. Trop longtemps, par exemple dans l'archéologie classique, on a méconnu celles-ci, et l'on n'a voulu voir, dans les thèmes des statues, des reliefs de sarcophages, des stèles, que des épisodes mythologiques, de simples scènes de genre, même des accessoires sans portée. En réalité, il y a le plus souvent, sous ces apparences, des pensées profondes, que des travaux récents, réagissant contre les

(1) Sur ces talismans de guerre, cf. mon article, *Talismans de guerre, de chasse et de tir,* Indicateur d'antiquités suisses, 1921, p. 142, 194, référ.

(2) Déchelette, *Manuel,* II, p. 1311 sq.

(3) Musée de Genève, Italie, Premier âge du fer, I. 149.

(4) Deonna, *Les croyances,* p. 349, fig. 53.

(5) Ibid., p. 381.

Digitized by Google

exagérations du matérialisme, ont cherché à mettre en lumière (1). Voici, pour ne citer qu'un exemple, un relief romain, fragment d'un sarcophage d'enfant, au Musée de Genève : des enfants s'amusent avec un grand masque de Silène, motif fréquent qu'on trouve du reste ailleurs que dans l'imagerie funéraire. Certes, ces jeux puérils conviennent bien à la tombe d'un enfant dont ils rappellent les amusements. Mais ne sont-ils qu'une allusion émue à la vie du petit mort ? Ce masque, dont un des Eros s'est affublé, et par la bouche duquel il passe sa main pour effrayer ses petits compagnons, c'est le masque du Silène infernal, symbole de la tombe, qui dévore les trépassés, selon une conception universelle qui inspire maints monuments antiques et modernes (2). Ces Eros, qui portent un disque où s'inscrit le buste du défunt, signifient le disque même du soleil où l'âme s'est élevée. Les nombreuses scènes dionysiaques, où l'on suit tous les préparatifs de la vendange, puis l'ivresse, sont les félicités qui attendent le fidèle dans l'au-delà. L'œuf, déposé dans la tombe, la pomme de pin, l'aigle, la couronne, autant de symboles de la vie future. Et l'on ne saurait hésiter à affirmer ce symbolisme si longtemps décrié par des érudits trop matérialistes.

Voici, au Musée de Genève, un cippe funéraire trouvé à Genève même, celui de la gallo-romaine Sevva, fille de Verecunda (3). Un buste grossièrement modelé est inscrit de face dans le fronton. Que signifient les appendices en arc de cercle à droite et à gauche du visage ? Le premier éditeur de ce monument, M. Cartier, ne s'en est pas préoccupé. Serait-ce la schématisation d'un voile tombant derrière la tête, seraient-ce des banledelettes ? Non, car les extrémités sont détachées de la tête. En réalité, ce sont des croissants lunaires qui encadrent le buste de la défunte, pour signifier que son âme vit maintenant dans le séjour céleste, sans doute

(1) Ci-dessus.

(2) *Eros jouant avec un masque de Silène*, Rev. arch., 1916, I, p. 4.

(3) *Cippe funéraire de Sevva*, Indicateur d'antiquités suisses, 1920, p. 179.

Digitized by Google

dans la lune, selon une vieille croyance répandue dans les cultes astraux en faveur dans l'Empire romain.

M. Jullian pense que, dans l'archéologie gallo-romaine, il convient d'accorder au symbolisme et aux signes mystiques une part plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire. « Notre archéologie funéraire est le temple de l'hermétisme, si je peux dire ; noms, saluts, symboles, voire signes de ponctuation, tout doit être repris à nouveau. Toutes les sectes qui pullulèrent dans l'Empire romain des Sévères ont laissé leur marque sur nos tombes. Même à l'origine des « hederæ distinguentes » il y a du bacchisme. L'homme, quel qu'il soit, mettra toujours de son dieu dans sa tombe » (1). Quelle erreur, quelle méconnaissance de la pensée humaine, d'avoir pu supposer que, devant le mystère de la mort et de l'au-delà, l'homme se serait contenté de motifs sans signification, et n'aurait pas cherché ceux qui apaisent sans angoisse, le consolent et lui donnent quelque certitude ! A raisonner comme on l'a fait pour l'antiquité, le visiteur de nos cimetières actuels devrait admettre que les croix, les emblèmes de vie éternelle, de résurrection, les allusions à la protection divine, ne sont que de simples motifs décoratifs ! Examinons donc avec soin le mobilier et le décor des tombes, à quelqu'époque qu'elles appartiennent ; bien des objets et des motifs, en apparence sans portée, tels que clous, clefs, etc., ont pu y prendre un caractère symbolique.

Quand un même motif *orne toute une catégorie d'objets que l'homme a l'habitude de couvrir de talismans ou de symboles,* on peut conclure avec quelque vraisemblance à son sens mystique. Il convient donc, pour discerner la valeur d'un élément, de noter les différents genres de monuments qu'il couvre, les usages qu'on en a fait. Quand je vois les cercles ponctués ou centrés orner dès l'âge du bronze les armes (pointes de lance, haches), les objets de parure (anneaux de

(1) Jullian, *Rev. des études anciennes,* 1923, p. 172. Cf. Bréhier, *L'Art chrétien,* 1918, p. 18 sq. : « Le paganisme à son déclin a connu une iconographie funéraire dans laquelle se reflétaient les nouvelles croyances à la vie future qui se répandaient dans le monde. »

Digitized by Google

jambes si nombreux dans le Valais de l'âge du fer, bagues, fibules, pendeloques, etc.), il m'est impossible de ne voir dans ce motif, si simple soit-il, qu'un ornement.

On a vu plus haut qu'il est difficile de dénommer symbole un *motif isolé*. Cependant, il peut être soupçonné avec quelque raison d'être un symbole, ou un talisman, quand il est mis intentionnellement en vedette sur l'objet qu'il décore. Voici un bol gallo-romain à glaçure rouge, trouvé à Genève (Tranchées) (1) ; son seul décor consiste en deux spirales, opposées l'une à l'autre sur le rebord. Il est peu probable qu'en plaçant ainsi le motif, l'ouvrier ait obéi à une préoccupation esthétique ; il est plus vraisemblable de croire qu'il l'a mis là tout seul, parce qu'il lui accorde une importance spéciale, et c'est sans doute la spirale mystique et talismatique dont on trouve tant d'exemples dans l'art préhistorique.

Quand le motif, dont le sens est discuté, *accompagne comme attribut une divinité humaine*, y a-t-il lieu d'hésiter ? Ces quatre-feuilles, ces cœurs, ces disques radiés, centrés, concentriques, bouletés, ces croix cantonnées, si nombreux dans l'art antique et jusque dans l'ornementation des lampes chrétiennes et des ceinturons barbares, n'affirment-ils pas leur valeur mystique, quand on les voit accompagner des divinités anthropomorphiques, celles des figurines de terre cuite gallo-romaines (2), ou le prétendu Daniel des plaques de ceinturons barbares ? (3).

Cette association, on le sait, est une règle presque générale. Quand la puissance divine revêt la forme humaine, ses anciennes apparences aniconiques, animales ou végétales, persistent à côté d'elle sous formes d'attributs, parfois de victimes, et, par exemple, la hache céleste devient Zeus brandissant la hache.

En archéologie préhistorique, l'absence *de documents écrits*

(1) Les croyances, p. 376, fig. 77.

(2) Cf. *La croyance au trèfle à quatre feuilles*, Pages d'Art, Genève, 1917, p. 187, 231 (quatrefeuille accompagnant une déesse assise).

(3) *Les prototypes de quelques motifs ornementaux dans l'art barbare*, Rev. hist. rel., 73, 1916, p. 185.

Digitized by Google

empêche de contrôler les unes par les autres les données monumentales et littéraires. Les textes ne peuvent expliquer un signe préhistorique ou protohistorique, qu'autant que celui-ci est déjà une survivance ; en les empruntant à une autre époque, à une autre civilisation que celles du monument envisagé, on doit en user avec prudence, se souvenant, que les mêmes apparences n'ont pas nécessairement les mêmes valeurs partout, selon ce qui a été dit plus haut. Cependant, des textes assez récents peuvent parfois éclairer le passé. Une épigramme de saint Grégoire (IVe siècle) maudit les violateurs de la tombe : « Si j'avais su, homme insatiable, que tu dévasterais ainsi les tombeaux, j'aurais suspendu ici un clou et une roue » (1). Le commentateur a supposé que ces objets doivent effrayer le coupable, en lui prédisant le supplice de la croix et la potence. Non pas. Ce sont la rouelle et le clou, tous deux talismans puissants, la première souvent encore gravée sur les tombes chrétiennes (2), le second souvent placé dans les tombeaux (3).

Parfois, une inscription, se substituant au motif, éclaire celui-ci. Cette hache de bronze est parsemée de cercles centrés (4) ; or de petites haches votives de l'époque romaine portent inscrit à la même place le nom de Jupiter, dieu de la foudre, à qui elles sont consacrées. Ceci ne nous permet-il pas de dire que la hache préhistorique symbolise la foudre, sens que cet instrument a du reste presque partout et que les cercles ponctués sont des signes célestes ?

On peut hésiter parfois à qualifier un motif isolé, mais cette hésitation diminue *quand on voit ce motif fréquemment associé à des signes dont la valeur est avérée ou que l'on soupçonne d'avoir cette valeur.* Car deux ou plusieurs signes qui ont une valeur semblable ou analogue, s'unissent volon-

(1) *Anthologie grecque*, Trad. Jacob, II, 1863, p. 128, n° 228.

(2) Ex. sarcophage du Musée de Genève, VI s., *Les croyances*, p. 361, 487.

(3) Sur le clou talimanique, ci-dessus.

(4) Musée de Genève, I âge du fer italique, I 148. *Les croyances*, p. 349, fig. 53.

Digitized by Google

tiers en ce que l'on a appelé un « pléonasme graphique » (1), et, par cette union, ils s'éclairent mutuellement.

Il y a une quantité de monuments antiques où paraissent trois points en triangle que nous identifions avec les trois moments de la course diurne du soleil. Quand ils sont seuls, cette explication n'entraîne nullement la certitude. Mais les voici toujours associés à des notions de feu céleste. Sur un skyphos italique du Musée de Genève, ils entourent un autel dont un Satyre, compagnon d'Hélios, approche une torche enflammée (2). Les voici avec trois dauphins, animaux solaires, autour d'une rosace solaire, sur une coupe qui est celle avec laquelle Hélios traverse l'Océan, selon le mythe antique (3). Les voici sur des plaques de ceinturons barbares, radiés, entourant une tête humaine radiée, qui est celle du soleil (4). Tous ces monuments ne se prêtent-ils pas une mutuelle confirmation ?

Le svastica s'associe aux quadrupèdes, aux chevaux du soleil, aux cercles centrés, radiés (5). La hache, symbole de la foudre, reçoit les cercles centrés (6). La pendeloque de Bologne, mentionnée plus haut, imite les rayons divergents du soleil ; elle est parsemée de cercles ponctués. En regardant ce croissant en terre cuite de Hauterive (7), datant de l'âge du bronze, tout parsemé de disques et de cercles ponctués, comment ne pas comprendre qu'il s'agit de cette très fréquente association du Soleil et de la Lune, qui se poursuit jusque sur les crucifix chrétiens, ou des deux formes de la lune elle-même ? Triangles, cercles concentriques, trois points en triangle, entourant parfois un disque, quatre-feuilles, cœurs,

(1) Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 318.
(2) *Les trois points solaires*, Rev. des études grecques, 1916, p. 1.
(3) *La coupe d'Hélios*, Rev. d'ethnographie et des traditions populaires, I, 1920, p. 129.
(4) *Le soleil dans les armoiries de Genève*, *Rev.* hist. des religions, 1915, 72, p. 1.
(5) Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 313-4, 323, note 2.
(6) Hache de l'âge du fer italique, *Musée de Genève*, I 148, *Les croyances*, p. 349.
(7) Musée de Geneve, B 323, *Les croyances*, p. 306.

Digitized by Google

sont autant de symboles et d'amulettes dont on a signalé ailleurs la valeur (1). Ils peuvent être employés seuls. Quand on les voit réunis sur de nombreux monuments, par exemple sur les lampes chrétiennes de nos contrées, qui ont conservé tant de signes antérieurs, on aurait mauvaise grâce à leur refuser une valeur mystique. Sur une stèle gallo-romaine du Musée de Luxembourg, à côté du dieu humain à cornes de cerf tenant une corne d'abondance, une tête de cerf vomit des pièces de monnaies : c'est le même sujet sous deux aspects divers (2).

L'art classique offre de fréquents exemples de cette association. Le Zeus de Doliché, comme pour marquer l'équivalence des attributs, tient d'une main la double hache, de l'autre le foudre (3). Sur un plat peint de Camiros, la Gorgone, être solaire, tient de chaque main un cygne et elle est entourée de croix et de svastikas : on trouve unies les trois apparences de même sens, le dieu humain, avec ses formes animales et aniconiques (4). Qu'on regarde les plaques de ceinturons barbares, où persistent tant de vieux motifs séculaires. Autour du prétendu Daniel levant les bras au ciel, comme le dieu solaire dont il dérive, c'est une accumulation de signes, croix cantonnées, cercles, cornes, croissants, rouelles, étoiles, etc., qui se confirment mutuellement (5). Sur une cornaline de basse époque, c'est d'un côté le poisson, de l'autre son équivalent humain, la tête de Christ, avec « l'intention évidente de réunir la représentation réelle au symbole secret des premiers siècles » (6). Dans l'art bouddhique, pied et cheval sont des symboles du soleil, ils vont ensemble, et quand apparaît le cheval solaire, les pieds sacrés de Bouddha sont toujours l'objet le plus important avec lui (7).

(1) *Les croyances*, passim.
(2) *Rev. arch.*, 1911, I, p. 66 .
(3) Dussaud, *Civilisations préhelléniques* (2), p. 345.
(4) *Rev. arch.*, 1909, II, p. 108, fig. 41, p. 110.
(5) Ex. plaques de ceinturons de la Balme, Musée de Genève. E. 400-1, *Les croyances*, p. 335, fig. 43, p. 333.
(6) Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, p. 371, note.
(7) Senart, *Essai sur la légende de Bouddha* (2), p. 368, 370.

Digitized by Google

Sans doute, on ne peut pas toujours affirmer que les signes associés ont le même sens, mais on peut dire qu'ils ont un sens voisin, et une valeur mystique. Une amulette en or de Belesmes est constituée par une rouelle solaire, portant sur ses rayons la hache double et le croissant : c'est l'union des trois symboles de Sol, Luna et Securis (1).

L'association peut être plus intime et devenir une *fusion*. Comme le remarque M. Goblet d'Alviella : « un symbole peut avoir plusieurs antécédents figurés ; bien plus, les figures symboliques ou décoratives quelque peu complexes sont généralement le produit d'une hybridation entre des images simples » (2). Deux symboles de même sens ou de sens voisin se fusionnent facilement en un composé hybride (3) ; ils s'expliquent, se contrôlent ainsi mutuellement, et si l'on connait la valeur de l'un d'eux, on peut avec quelque vraisemblance déduire la valeur de l'autre. C'est ce que M. Goblet d'Alviella appelle le « syncrétisme plastique », la « loi l'hybridation » (3), appliquant ce principe aux variations de la pierre conique des Sémites et à d'autres thèmes. Parmi les petits bronzes de Campanie, des oiseaux, considérés comme des symboles solaires, empruntent leur tête au taureau auquel on attribue le même sens (4). Des croissants de l'âge du bronze, en terre cuite, terminent parfois leurs cornes par des têtes de chevaux, ou de béliers, ce sont des symboles panthées qui unissent les cornes lunaires au cheval solaire, au bélier igné (5). Le soleil peut être figuré par une roue, une fleur, les pieds d'un cheval, un coq, etc. ; les motifs se fusionnent, et ce sont trois jambes rayonnantes, un triscèle à tête de coq, de cheval, etc. L'hippalectryon grec est la fusion monstrueuse de deux animaux solaires, cheval et coq. Dans

(1) Déchelette, *Collection Millon*, 1913 ; cf. *Rev. hist. rel.*, 1913, 67, p. 389.

(2) *Rev. hist. rel.*, 1894, XXX, p. 96.

(3) *Ibid.*, p. 97 ; XX, 1889, Des symboles qui ont influencé les représentations figurées des pierres coniques chez les Sémites, etc. ; *L'homme préhistorique*, 1914, p. 230-1.

(4) *Rev. arch.*, 1909, II, p. 125-6.

(5) *Ibid.*, 1883, II, p. 26, fig.

Digitized by Google

l'art bouddhique, la croix est en relation avec la foudre ; parfois elle se transforme en symbole de l'éclair, ses branches se terminant alors par des flèches (1).

Quand deux symboles sont à peu près équivalents, ils *se substituent aisément l'un à l'autre* dans les mêmes représentations graphiques. Svastikas, étoiles, cercles crucifères se remplacent mutuellement (2). Parfois le symbole aniconique cède la place à sa forme anthopomorphique, la roue solaire entre les protomés de cygnes peut être remplacée par une étoile, une croix (3), « ce qui démontre une fois de plus l'équivalence de ces divers dérivés de la roue » (4) ; par le personnage humain (5) : le dieu humain se substitue au disque sur la barque solaire (6). Traîné sous forme de disque par le chariot en bronze de Trundholm (7), le soleil est à Pergame une puissante couronne de rayons sur le quadrige, sans aucune trace de figure humaine (8), ailleurs il est Hélios humain sur son quadrige. Les manches des couteaux scandinaves sont terminés par des cygnes, des chevaux, des rouelles, emblèmes solaires, et parfois la tête humaine du dieu occupe la même place. « Le personnage aux anneaux occupant sur les couteaux danois la place primitive du soleil et de ses symboles, est réellement la représentation de ce dieu sous forme humaine » (9).

Sur des gemmes et des reliefs égéens, les lions affrontés accostent la divinité tantôt sous sa forme aniconique (pilier), tantôt sous sa forme humaine (10). Une gemme de Cnossos porte un bovidé et un svastika ; une autre, le même bovidé et une tête d'enfant : c'est Zeus enfant et la chèvre Amalthée, le

(1) *Rev. hist. rel.*, 1917, LXXV, p. 12.
(2) *Rev. arch.*, 1909, I, p. 350.
(3) *Ibid.*, II, p. 114, 115.
(4) *Ibid.*, I, p. 347.
(5) Déchelette, *Collection Millon*, p. 216.
(6) *Rev. arch.*, 1909, I, p. 104.
(7) Muller, *La représentation solaire de Trundholm*, Nordiske Fortidsminder, 1903, p. 303 sq.; *Rev. arch.*, 1909, I p. 307.
(8) Furtwaengler, *Collection Sabouroff*, 1, 2, pl. LXIII.
(9) *Rev. arch.*, 1909, I, p. 114-115.
(10) Reinach, *L'Anthropologie*, 1893, XXI, p. 75, note 5.

Digitized by Google

dieu étant figuré sous forme humaine et sous forme aniconique (1). Il n'en est pas autrement dans l'art chrétien. Douze colombes sur les branches de la croix sont les douze apôtres et leur maître (2) ; la montagne mystique d'où s'échappent les quatre fleuves est surmontée indifféremment de l'agneau divin, du Christ humain, de la croix seule, signes interchangeables (3). Noé dans l'arche symbolise le fidèle qui sort du tombeau ; si bien que parfois on le remplace par un fidèle, même par une femme. La main de Dieu émet des rayons lumineux ; une main avec des lions au bout des doigts est la même image, les lions étant toujours les symboles du feu.

Comme avec le procédé de fusion, on arrive par la substitution à des combinaisons bizarres : on voit le disque radié remplacer la tête d'Hélios sur le corps humain du dieu (4).

***

Tous les principes de discernement que nous venons de signaler peuvent et doivent se porter un mutuel secours.

Si je qualifie de « symbole », en tant que roue du char solaire, la rouelle suspendue au collier d'argent gallo-romain des Fins d'Annecy (5), c'est que ce motif répond aux conditions suivantes : *a*) il est une pendeloque, c'est-à-dire un objet qui appelle comme décor les symboles, ou les talismans qui sont le plus souvent des symboles obscurcis ; *b*) il est une persistance des vieilles rouelles si nombreuses déjà aux âges du bronze et du fer, et qui, à cette époque, servent déjà de pendeloques ; *c*) il conserve jusqu'en plein christianisme une valeur prophylactique ; *d*) il s'associe ailleurs à d'autres symboles célestes, haches, croissants.

La belle coupe en or, d'époque halstattienne, trouvée en 1906

(1) *Ibid.*, 1904, 14, p. 276, fig.
(2) Mosaïque de Saint-Clément, Rome, XIIIe s.
(3) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 333, 375, note 1.
(4) Peinture de vase grecque, Reinach, *Répert. de vases*, II, p. 211, 4.
(5) Musée de Genève. *Rev. arch.*, 1921, XIV, p. 243.

Digitized by Google

aux environs de Zurich (1), a un caractère céleste évident : *a*) le disque et le croissant, bien que motifs très simples, se confirment mutuellement, et sont le soleil et la lune ; *b*) les sept animaux sont consacrés aux planètes, et le cervidé parait en qualité d'animal solaire ; *c*) la coupe elle-même est le symbole de la voûte céleste à laquelle elle est assimilée dans de nombreux mythes ; *d*) en cette qualité, on la voit parsemée, de signes célestes, jusqu'à basse époque ; faut-il rappeler le soleil qui flamboye au revers de la patère des Fins d'Annecy, au Musée de Genève (2) ?

Ces différents critères peuvent servir à déterminer la valeur de motifs dont le sens échappe à première vue. Un triangle, un losange, un carré, voilà des formes trop simples pour qu'on puisse les qualifier de symboles, à les voir sur de nombreux objets dès l'âge du bronze. A la réflexion, on constate ceci : *a*) le triangle, le losange ornent précisément des objets qui appellent des talismans et des symboles, soit des armes défensives et offensives (3), des objets de parure (4) : *b*) comme la rouelle et la hache, triangles et losanges ont une persistance extraordinaire ; on les voit encore sur des bracelets et des bagues gallo-romaines (5), qui eux aussi nécessitent des talismans ; *c*) ils s'associent à d'autres éléments qui paraissent célestes, cercles multiples, rayons ; sur les lampes chrétiennes du Ve siècle, ils foisonnent avec les quatre-feuilles, les cercles concentriques, les trois points, auxquels on peut attribuer un sens mystique. N'y a-t-il pas là suffisamment de concordances pour affirmer le sens mystique de ces éléments, se rappelant qu'un peu partout le triangle est un symbole, dans l'antiquité comme dans le christianisme ?

(1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1907, p. 1, pl. I ; Déchelette, *Manuel*, II, 2, p. 793, fig. 312.

(2) *Rev. arch.*, 1920, I, p. 112.

(3) Musée de Genève. Gorgerin de Saillon, Valais, B 5735, âge du bronze, *Les croyances*, p. 383 ; hache en bronze des environs de Martigny, B 5163, *ibid.*, p. 383.

(4) *Ibid.*, p. 393.

(5) *Ibid.*, p. 384 sq.

Digitized by Google

Comme je l'ai dit en commençant, je n'ai pas eu la prétention d'entreprendre ici une étude exhaustive du symbolisme. Je n'ai voulu qu'attirer l'attention sur ce problème important pour l'historien des arts et des industries, montrer la nécessité d'accorder à la pensée symbolique une place plus grande qu'on ne l'a fait jusqu'ici, et tout en signalant les nombreuses difficultés pratiques dans le discernement des symboles, poser quelques principes de reconnaissance. Assurément, ces derniers n'ont pas une précision absolue ; on ne peut formuler de règle qui soit valable pour tous les cas, car la complexité des causes déterminant l'apparence des œuvres matérielles est fort grande. Mais l'archéologue ne doit pas négliger ce problème, même si la solution en est difficile.

W. DEONNA.

Genève, septembre 1923.

Digitized by Google

DE ERRORIBUS ARMENORUM

(Simple esquisse bibliographique)

Vérité en deçà des Pyrénées,
Erreur au delà.

PASCAL

Il ne faudrait considérer le traité de *La Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie* (Paris, 1711) par l'abbé Eusèbe Renaudot, ni comme un *terminus a quo,* ni même comme un *terminus ad quem.* Si volumineux que soit cet ouvrage, si indigeste qu'il parût en diverses de ses parties, il n'en constitue pas pour autant un monument isolé. C'est un chaînon, parmi plusieurs, dans une chaîne qui prend aux Croisades et qui se poursuit jusqu'à nos jours (1).

Il ne saurait s'agir, dans ces quelques lignes, de proposer un historique méthodique de ce genre littéraire ; encore moins émettra-t-on la prétention de citer tous les noms qui, à des titres divers, devraient entrer dans le cadre des œuvres de ces historiens, voyageurs, missionnaires et dogmaticiens, qui exposèrent les soi-disant erreurs des chrétientés orientales, notamment des Arméniens, et essayèrent, sinon de les réfuter, à tout le moins de démontrer que les hérésies et les schismes dont étaient affligés les chrétiens d'Orient constituaient des tares suffisantes pour que la chrétienté occidentale ne volât pas au secours de ces frères d'Orient au premier appel qui lui était adressé.

Il suffira de citer quelques noms, parmi les plus marquants,

(1) Cf. Raymond JANIN, *Les Eglises orientales et les rites orientaux,* ... (Paris, 1922), in-8°, passim.

Digitized by Google

dans cette longue suite de traités qui exposent les « erreurs » des Arméniens ; cela fera comprendre au lecteur ce que l'on se propose d'entendre par l'expression latine « de erroribus armenorum », mise en tête de la présente notice. Les jalons ici placés permettront de situer dans le temps et dans l'espace ce genre historico-littéraire, auquel on n'a peut-être pas reconnu la valeur documentaire qu'il renferme et de poursuivre d'une manière plus méthodique et plus approfondie une enquête à peine ébauchée.

∴

L'écho des croisades n'était pas encore éteint que déjà l'on songeait à d'autres expéditions « d'outre-mer », expéditions et conquêtes que l'on voulait moins aventureuses, plus pratiques et où le but dernier serait enfin atteint : reprendre aux « Infidèles » les Lieux Saints et les restituer à la chrétienté, leur véritable et légitime possesseur (1). Mais il ne fallait pas partir au hasard ; il convenait de se documenter, de choisir l'itinéraire le plus propice, de connaître au mieux les populations chez qui l'on allait débarquer, de s'enquérir des mœurs, des coutumes, des croyances des « nations » orientales qui pourraient faciliter le débarquement et la conquête.

Des Occidentaux partirent, qui prirent des notes, étudièrent les pays et les gens qu'ils étaient appelés à parcourir et à visiter, et rapportèrent le résultat de leur enquête, soit à Rome, soit à Avignon. Des Orientaux vinrent en Europe, qui fournirent de précieux renseignements aux chefs, laïcs et religieux, désireux de renouveler les exploits des premiers croisés. Enfin, un vaste échange de correspondance s'établit entre les Souverains Pontifes d'Avignon ou de Rome et les pontifes des principales communautés chrétiennes du Proche Orient.

Le tout constitue un dossier immense, abondant, que l'on dépouillera peut-être un jour, en vue d'établir l'histoire de

(1) Cf. N. Jorga, *Philippe de Mézières, 1327-1405, et la Croisade au XIVe siècle...* (Paris, 1896), in-8°, passim.

Digitized by Google

ces relations politiques et religieuses qui se proposaient de rapprocher les unes des autres les multiples branches de l'arbre chrétien, mais qui, à l'encontre de ce que l'on espérait, produisirent des scissions de plus en plus tranchées, au point que, à l'heure actuelle, la fusion rêvée semble plus éloignée que jamais.

Dans cet amas de documents, une classe peut être nettement constituée par ceux qui se proposent d'exposer les erreurs dogmatiques des Arméniens (de erroribus Armenorum), erreurs considérées comme telles du point de vue catholique romain. C'est à faire connaître quelques-uns de ces documents qu'est consacrée la modeste esquisse bibliographique qui suit.

***

Il semble que l'époque la plus florissante des *de erroribus Armenorum* prenne au début du XIIIe siècle, pour se terminer, sous la forme latine, au XVe.

Jacques de Vitry, né vers 1181, évêque de Saint Jean d'Acre en 1216, cardinal de Frascati en 1228, est nommé légat et patriarche de Jérusalem en 1239 ; il meurt à Rome le 30 avril 1240 (1). On a de lui des *Epistolæ de expeditione damiatina* (1218-1220) et une *Historia orientalis sive hierosolymitana* (de 622 à 1218). Cet auteur donne de précieux renseignements sur les chrétientés orientales de son temps, notamment sur les Arméniens et sur les princes d'Arméno-Cilicie (2).

Vers 1330, Guillaume de Boldensele donne une liste de

(1) Aug. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi...* (Berlin, 1896), in-8°, t. I, p. 633.

(2) Cf. *Gesta Dei per Francos* sive *Orientalium expeditionum et regni francorum hierosolimitani historia...* tomus primus (Hanoviae, MDCXI), in-fol., aux pages 882, 883, 1021, 1035, 1193. A la p. 883, on relève cette notice historique : « ... Quâ celebritate completâ, convocatis archiepiscopis, episcopis et aliis Ecclesiarum prælatis, una cum domino Patriarcha, concilium celebrauit, in primitiva et Ecclesiarum matre sancta Syon, tractans ibi cum eis de his quæ instanti tempori videbantur couenire. Cui Synodo interfuit Maximus armeniorum Pontifex, imo omniu Episcoporum Cappadociae, Mediae, Persidis et utriusq ; Armeniæ Princeps, et doctor eximius, qui catholicus dicitur... »

Digitized by Google

sectes chrétiennes, au chapitre 6 de son *Hodœporicon ad Terram sanctam :* « Sectæ multæ sunt christianorum undique in his ultramarinis partibus, ritibus et diversis nominibus discrepantes. Sunt enim ibi *Græci, Syriani, Nestorini, Jacobitæ Christiani, Decentuani, Nubiani, Æthiopes, Indi, Presbyteri Joannis* fidem tenentes, et *Georgiani,* quorum fidem modumque vivendi ac errores describere, longum est (1). » Il ne semble pas mentionner les Arméniens. Est-ce un oubli de sa part ? ou ne les tenait-il pas pour assez hérétiques pour les faire figurer dans une liste des principales sectes chrétiennes de son temps ?

Une omission du même genre, volontaire ou involontaire, avait déjà été faite par RICOLDUS DE MONTE CRUCIS (Monte di Croce). Né vers 1240, dominicain à Florence, ce missionnaire visite l'Orient vers 1294, pour venir mourir à Florence le 31 octobre 1308 (2). Dans son *liber peregrinationis,* il traitait des Tartares et de leur erreur, des Jacobites, des Maronites, des Nestoriens, des Sarrazins, etc. (3). Je n'ai pas relevé de passage consacré aux Arméniens et à leurs erreurs.

Par contre, BURCHARD de Mont Sion, qui voyagea en Orient vers 1283, donnait, à son retour en Europe, une *Descriptio Terræ sanctæ* des plus intéressantes (4). Il propose plusieurs *divisions* de la Terre sainte et du reste du monde (5), et il énumère les diverses religions de la terre sainte, dans l'ordre suivant : Sarraceni, Syriani sive Syri, Greci... Item sunt ibi

(1) Cf. *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum* sive Henrici CANISII *lectiones antiquæ* ad sæculorum ordinem digestæ... (éd. BASNAGE)... (Antverpiæ, 1725), in-fol., t. IV, p. 348.

(2) Cf. Reinhold RÖHRICHT, *Bibliotheca geographica palæstina...* (Berlin, 1890), in-8°, p. 61-62.

(3) Cf. *Peregrinatores medii ævi quatuor.* BURCHARDUS de Monte Sion. RICOLDUS de Monte Crucis. ODORICUS de Foro Julii. WILBRANDUS de Oldenborg... (éd. J. C. M. LAURENT), Lipsiæ, 1864, in-4°.

(4) Cf. *Peregrinatores medii ævii quatuor...* (éd. J. C. M. LAURENT), Lipsiæ, 1864, in-4°, p. 88-95.

(5) Sur ces divisions du monde au moyen âge et sur la géographie légendaire qui avait cours à cette époque, voyez Ch.-V. LANGLOIS, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge,* d'après quelques écrits français à l'usage des laïques (Paris, 1911), in-16, p. 80 et suiv.

Digitized by Google

Armenii, Georgiani, Nestoriani, etc. (1). Il donne de précieux détails historiques, qu'il est important de connaître, et que j'ai traduits en français (2). Je me permets de renvoyer le lecteur à cette traduction. On y trouvera une description pittoresque de la vie du catholicos et du roi d'Arméno-Cilicie au XIIIe siècle.

Avec le XIVe siècle, les voyages sont aussi nombreux et les renseignements n'en sont pas moins précieux. Il s'agit toujours de nouveaux projets de croisade et des moyens les plus propres à renseigner la chrétienté occidentale.

Le *directorium ad passagium faciendum*, faussement attribué à Brochard, ou Brocard (« Burcardus ») est un des nombreux projets de croisade composés au début du XIVe siècle ; il fut adressé au roi de France, Philippe VI, en 1332 (3). Parmi les renseignements abondants qu'il communique aux Occidentaux, relatifs aux Orientaux, le chapitre *quod cavendum est ab Armenis* (4) est une manière de *de erroribus Armenorum*, puisque l'auteur y expose pour quelles raisons les Arméniens n'ont pas toujours gardé fidèlement la foi catholique de Rome. « Je parle premierement de ces Armenins pour ce qu'ilz ne guarduerent oncques entierement verité et loiauté à la foy catholicque, ne à l'Eglise de Romme, ne à eulx-mesmes, ains entre tous les Orientaux ilz sont très mauvais heretiques et enveloppez en moult d'erreurs, tant le clergie comme le menu peuple ; desquelles choses je me passe d'en dire plus avant, car il n'appartient pas ad ce present ouvraige, jà soit ce qu'on puist dire veritablement que, en tout Orient, il n'y a nulle erreur, en quelque nation que ce soit, qu'ilz ne communiquent, en tout ou en partie... »

(1) Cf. *Peregrinatores medii ævi quatuor...* (éd. J. C. M. Laurent), p. 89.

(2) Cf. F. Macler, *Notes latines sur les Nestoriens, Maronites, Arméniens, Géorgiens, Mozarabes*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1918, II, p. 258.

(3) *Recueil des historiens des Croisades*, publié par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Documents arméniens*, tome II. Documents latins et français relatifs à l'Arménie (Paris, Impr. Nat.), 1906, in-fol. p. CXLIII et suiv.

(4) *Ibidem*, p. 487 et suiv.

Digitized by Google

La *Responsio ad errores impositos Hermenis* (circa 1341) de DANIEL DE TAURIS, ainsi que la volumineuse correspondance échangée entre les papes d'Avignon et le clergé arménien, appartient à cette littérature religieuse qui prend aux débuts des relations entre l'Arméno-Cilicie et la chrétienté occidentale, et se poursuit jusqu'après le règne de Louis XIV (1). Le pape Benoît XII a entendu parler des erreurs de l'église arménienne, et il se refuse absolument « à faire appel à la chrétienté en faveur d'un peuple fauteur de schisme et d'hérésie » (2). C'est alors que Daniel de Tauris intervient, pour réfuter le mémoire envoyé par Benoît XII à Léon IV et au catholicos Jacques II. La *réponse* de DANIEL est un des documents les plus précieux du moyen-âge, pour connaître la vie intérieure de l'Eglise arménienne de l'Arméno-Cilicie, ses rites, ses croyances, ce qu'on est convenu d'appeler ses erreurs ; elle réfute les accusations portées contre la doctrine et la discipline de l'Eglise d'Arménie par Nersès Balients, et affirme le désir des Arméniens de rester unis à l'église de Rome et soumis au pape, résidât-il à Avignon ou à Rome.

Il va sans dire qu'il est question ici de l'Eglise de l'Arménie occidentale, la seule qui fût en relation avec Rome, et non de l'Eglise arménienne orientale.

A la même époque se place le *De itinere terre sancte, de Ludolphus de Sudheim* (3). Ce curé de Suchen en Westphalie visita la Terre sainte de 1336 à 1341 (4). Sa chronique date vraisemblablement de 1350, et contient des notices intéressantes sur les Grecs, le rite des Grecs, le rite des Syriens, Des Nubiens, Du rite des Indiens (Indorum), Des Arméniens, Des Géorgiens, Des Nestoriens, etc. La notice relative aux Armé-

(1) *Recueil des historiens des Croisades*, publié par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Documents arméniens*, tome II. Documents latins et français relatifs à l'Arménie (Paris, Impr. Nat.), 1906, in-fol., p. CCVIII et suiv.

(2) *Ibidem*, p. CCIX.

(3) Texte publié dans *Archives de l'Orient latin..., t. II* (Paris, 1884), p. 368-369.

(4) Cf. Aug. POTTHAST, *Bibliotheca historica medii ævi...*, I (Berlin, 1896), in-8°, p. 748-749.

Digitized by Google

niens vaut d'être citée : « *De Armenis.* Armeni sunt Sarracenis semper infesti et litigant cum eis et semper prevalent contra eos. Isti bene conveniunt cum Latinis in diurno officio et in episcopis et presbyteris ordinandis ; sed in consecratione vino (*sic*) (1) addunt oleum. In Adventu Domini stricte ieiunant. In vigilia Pasche carnes comedunt. Et est tanta conversacio (2) inter Grecos et Armenos, quod, quidquid uni placet in observandis ecclesiasticis, alteri displicet, [et] in se invicem excommunicatur » (3).

La liste des œuvres de JEAN DE HILDESHEIM, prieur de Cassel, carme vers 1360, mort le 5 mai 1375 à Marienau (4), est si riche, qu'il est inutile de la citer ici in extenso. Il suffira de mentionner : *De trium regum corporibus Coloniam translatis ; — Chronicon historiarum... ; — Speculum fontis vitæ,* etc. J'ai trouvé dans un incunable de la Bibliothèque nationale de Paris, qui n'est ni paginé ni folioté, un passage intéressant de cet auteur, relatif aux Arméniens (5). Je crois utile de le citer ici : « Item armeni sunt christiani in armis strennuissimi et multos antiquos errores postposuerunt et ritus perversos ita dimiserunt ; nam in vigilia Pasche carnes comedere consueverunt dicentes quod Dominus sabbato surrexit a mortuis et presbiteri in consecracionibus ad vinum oleum addiderunt ; sed nunc quotidie ad fidem ecclesie romane accrescunt et episcopi eorum et presbiteri ab episcopis latinis consecrantur et ordinantur et eorum missas et prefaciones cantant melodya latinorum et isti Armeni indifferenter per omnia utuntur habitu vestimentorum et pilleis in capite in presentem diem in modo et forma prout tres reges fuerunt usi et inducti

(1) Lisez : vini.

(2) Lisez : controversia (?), ou contestatio (?), non dans le sens du latin classique « attestation », « témoignage », mais dans le sens du français « contestation », « dispute », « opposition ».

(3) *Archives de l'Orient latin...*, t. II, p. 368-369.

(4) *Cf. Bibliotheca carmelitana...* tomus IIus (Aurelianis, MDCCLII), in-fol., p. 5.

(5) Bibliothèque nationale. Département des imprimés. Hain n° 9395. Rés. H. 213, au feuillet 34, col. *b*, en bas.

Digitized by Google

quando in Jherusalem Dominum quesierunt et in regnis eorum sunt usi dum vixerunt ».

Quelques pages plus loin (feuillet 37 v°), Jean de Hildesheim donne encore cette notice intéressante : « Capitulum XLII. Ceterum omnes predicti et supradicti christiani et heretici, scilicet armeni, georgiani, soldini, jacobite, maronite, suriani, copti, ysini et greci ac nestorini et mandopolos et omnes secte predicte ; quedam secta et eis habet magis de heresi et quedam secta minus ; sed quevis secta habet aliam odiose excommunicatam et condemnatam, nec una secta vult cum alia aliqualiter communicare vel participare, et istarum sectarum presbiteri obediunt episcopis de quorum dyocesi ipsi vel parentes eorum sunt nati... »

Le temps m'a manqué pour confronter le texte manuscrit de RICHARD FITZ-RALPH, archevêque d'Armagh, tel qu'il est conservé à la Bibliothèque de Cambrai (n° 565 [523]) (1) avec l'édition qui a été faite des œuvres de cet auteur. Cet archevêque, né dans le comté de Louth, mourut à Avignon en 1360. Il était réputé pour sa science de théologien, de jurisconsulte et de philosophe. On a publié de lui un *Traité contre les erreurs des Arméniens* (Paris, 1511 et 1512) (2).

Avant de clore cette liste de *de erroribus Armenorum* datant du XIVe siècle, mention sera encore faite d'un document anonyme, en latin, conservé à la bibliothèque de la ville d'Avignon (au musée Calvet). Ce texte date du XIIIe ou du XIVe siècle. Je l'ai publié dans la *Revue des Etudes arméniennes*, t. II, fasc. 2 (1922), p. 269-276. Deux planches, donnant le texte, permettront au lecteur de se faire une idée de la paléographie du document. On y traite, comme dans les ouvrages précités, des erreurs dogmatiques que la catholicité voyait ou croyait

(1) *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France* (Paris, 1891), tome XVII, p. 216-217, « Richard Fitz-Ralph, archevêque d'Armagh... Explicit Armacanus *de erroribus Armenorum*, finitus anno Domini millesimo quadringentesimo tercio, mensis julii die 27 » (XVe siècle; parchemin).

(2) Cf. Abbé J.-B. GLAIRE, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques* (Paris, 1868), t. II, p. 1961.

Digitized by Google

apercevoir dans les principales branches de la chrétienté orientale. Le paragraphe intitulé *De Harmenis et erroribus et ritu eorum* est des plus instructifs pour connaître les usages ecclésiastiques et les croyances de l'Eglise arménienne occidentale à cette époque.

Avec le XVe siècle semblent prendre fin ces petits traités en latin qui renseignent sur les Chrétientés orientales, sur les erreurs qu'on leur impute, et sur les différents rites qui les caractérisent. Un seul document sera mentionné ici, pour représenter ce siècle, je veux dire le fragment de la collection Mancel, à Caen, que j'ai publié en son temps dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1918, II, p. 243 et suivantes. Ce n'est qu'un fragment, puisque le texte commence l'énumération à la « quinta natio ». La « septième nation » est constituée par les Arméniens, dont on nous dit qu'ils habitent près d'Antioche, qu'ils se servent de leur propre langue (et non du latin) dans les offices, de sorte que hommes et femmes peuvent comprendre ce qui se dit à l'église. Ils ne reconnaissent pas la suprématie du pape de Rome, mais ils obéissent avec grande dévotion à leur primat, qu'ils appellent catholicos. Ils observent scrupuleusement le carême, pendant lequel ils ne mangent pas de poissons et ne boivent pas de vin.

Les divers projets de croisade postérieurs à la dernière de ces expéditions stériles, les nombreux voyages des Occidentaux en Orient, et des Orientaux en Occident pour renseigner la double papauté sur l'état des esprits dans le Proche Orient, l'effort de conversion des chrétiens d'Orient par les *Unitaires* (1) avaient donné naissance à toute une littérature où l'on exposait les erreurs que l'on reprochait aux Orientaux. Le mouvement ainsi communiqué ne devait pas se borner à de petits écrits, composés en latin ; il allait prendre de l'envergure. Il allait s'ágir, plus que jamais, de ramener les brebis

(1) Cf. F. Tournebize, *Les frères-uniteurs* (Ounithorq, Miabanoghq), ou Dominicains arméniens (1330-1794), dans *Revue de l'Orient chrétien*, 3e série, tome II (XXII), 1920-1921, n° 2, p. 145 et suivantes.

Digitized by Google

égarées d'Orient dans le giron de l'Eglise d'occident. On allait provoquer des professions de foi en vue de tenter l'union. Ce sera l'œuvre du XVIIe et d'une partie du XVIIIe siècle. Quelques indications sommaires suffiront à montrer que les nouveaux *de erroribus Armenorum,* dorénavant écrits presque exclusivement en français, n'en continuent pas moins la chaîne commencée au moyen-âge.

Galanus écrit encore en latin son fameux traité de la *conciliation,* qui fourmille d'erreurs, 1650 (1). Mais, dès l'année 1671, les documents en français font leur apparition.

Le *Parisinus arménien 141* renferme une lettre de David, archevêque arménien d'Ispahan, et d'autres notables, adressée à Louis XIV, sur la croyance de l'église arménienne à l'Eucharistie. Le document est accompagné de la lettre d'envoi d'Olier de Nointel, ambassadeur de France près la Porte ottomane, 1671, et qui avait pour mission de recueillir les confessions de foi des Eglises orientales, en vue de l'union et de la fusion des diverses chrétientés éparses dans le monde.

Le contenu du *Parisinus arménien 145* est beaucoup plus riche. Il renferme de nombreuses confessions de foi des églises orientales, sollicitées par les agents du roi très chrétien, et datant, pour la plus grande part, des années 1671 et 1672.

Pétis de Lacroix, 1694, devait à son tour donner sa liste des erreurs des Arméniens schismatiques. Je la reproduirai ici ; elle rappelle, par le fond comme par la forme, les traités latins du moyen-âge, dont il a été question ci-dessus.

[Arménien 262, (ancien Suppl. arm. 126), feuille de garde du début :]

Les erreurs des Arméniens schysmatiques sont (2) :

1° Qu'il n'y a qu'une nature en J.-C. ;

2° que le Saint-Esprit ne procède que du Père ;

3° que les âmes des saints n'entrent point dans le paradis, ny celles des damnés en Enfer avant le Jugement dernier ;

4° qu'il n'y a aucun lieu appellé Purgatoire ;

5° qu'ils ne recognoissent point sept sacremens, parce qu'ils n'ont point l'usage de la confirmation ny l'Extrême Onction ;

(1) C. Galanus. *Conciliationis ecclesiæ armenæ cum Romana...* (Romae, 1650-51), 2 tomes en 3 vol. in-fol.

(2) En marge : Oznésiens : Arméniens schismatiques.

Digitized by Google

6° qu'on ne doit donner l'Eucharistie au peuple que sous les deux espèces ;

7° que les prestres donnent indifferemment l'absolution de touttes sortes de péchés, sans qu'il y ait parmy eux de cas réservés aux Evesques ny au Pape ;

8° qu'ils donnent l'Eucharistie aux enfans avant qu'ils ayent l'usage de la raison ;

9° que ne voulant point reconnoistre la primauté du Pape, ils l'appellent neantmoins dans leurs livres pasteur universel et vicaire de J.-C.

Leurs prestres sont presque tous mariés, excepté les religieux.

Les catholiques arméniens se sont réunis à l'Eglise dans le Concile de Florence. [*Voy.* MERCURE GALAND, *février* 1709, *page* 136, *Oznésiens*].

A l'égard de la réunion des Arméniens à l'Eglise romaine, voicy ce qui est à remarquer.

L'an 1036, Maxime, patriarche des Arméniens, auquel tous les evesques de la Medie, de la Perse et des deux Arménies obéissoient, assista au concile qu'Albert, légat du pape Innocent II, célébra à Jérusalem. Et 7 ans après il envoya à Rome ses députés du consentement de tous les evesques, qui estoient plus de mille pour rendre obéissance au pape Eugène 3e. En 1146, cette union fut confirmée par les Arméniens lorsque l'Arménie fut érigée en royaume en faveur de Livon l'an 1130. Elle le fut encore plus solennellement, lorsque le catholique d'Orient (c'est ainsy qu'on appellait le patriarche de Babilone) envoya rendre obéissance au pape Innocent 4e en 1247, comme firent en mesme temps presque touttes les autres sectes des chrestiens, à la réserve des Grecs schysmatiques. Mais elle le rompit aussitost que lesdits chrestiens furent chassés de tout l'Orient par les Sarrazins. Elle fut encore renouvellée au Concile de Florence en 1439, et elle ne dura gueres plus lontemps que le Concile. Depuis, en 1552, quelques evesques arméniens s'estant séparés du patriarche de Babilone eleurent Salaca moine de saint Pacome, l'envoyèrent à Rome du temps du pape Jules 3e, entre les mains duquel il fit son abiuration, sa profession de foy selon la creance ortodoxe. Après quoy il fut créé patriarche.

Son successeur Abidjesu en fit autant dix ans après sous le pontificat de Pie 4e et assista mesme au Concile de Trente. Comme il estoit fort habile homme, il convertit à son retour plusieurs Nestoriens et fortifia beaucoup son parti, mais ceux qui luy succédèrent n'eurent pas le mesme bonheur et cédèrent la place au patriarche de Babilone.

Au début du XVIIIe siècle, on se contente, banalement, de reproduire les titres des traités qui signalent les erreurs des Arméniens, telle, par exemple, la table universelle des auteurs hérétiques des XVIe et XVIIe siècles, qui imprime :

« Contre les Arméniens

« Deux traitez d'Isaac Armenien contre les Armeniens.

« Traité de Nicolas contre les mêmes.

Digitized by Google

« Conférence de Theorianus avec les Arméniens.

« Somme de Richard d'Armach, contre les Arméniens.

« Fragmens de Nicon, de l'excommunication et de la fausse religion des Armeniens.

« Conciliation de l'Eglise d'Armenie avec la Romaine en deux parties, l'une d'Histoire et l'autre de controverse, et l'histoire d'Arménie, Ecclésiastique et Politique, par Clement Galanus.

LUTHERIENS

« Traité de Jean Gerhard, de l'état Ecclesiastique et Politique d'Arménie » (1).

Avec Tavernier, comme avec Chardin, le ton change du tout au tout. Ces voyageurs de grande envergure savent observer et le résultat de leur enquête est empreint d'une sincérité de bon aloi. Ils décrivent les croyances des peuples qu'ils visitent et qu'ils étudient, sans les qualifier d'hérésies ou de schismes.

Né à Paris en 1605, Tavernier quitta la France après la Révocation de l'Edit de Nantes et se rendit dans le Brandebourg où il dirigea une Compagnie des Indes. Dans l'espace de 30 ans, il avait accompli six grands voyages, qui avaient fait sa célébrité et sa fortune par le commerce des pierres précieuses comme par les renseignements précis qu'il rapportait des pays visités par lui. Il mourut à Copenhague, en 1689, au moment où il se disposait à repartir pour les Indes. On notera les observations précieuses qu'il fit en Arménie, sur la religion des Arméniens et sur leurs principales cérémonies, sur la manière dont les Arméniens consacrent et administrent la Communion, sur la façon de consacrer ceux qui veulent devenir prêtres, sur les rites du baptême, du mariage et de la mort chez les Arméniens, enfin sur la fermeté que les Arméniens mettent à défendre leur religion contre les persécutions des Mahométans (2).

(1) *Table universelle des auteurs hérétiques du XVIe et XVIIe siècles et de leurs ouvrages.* Tome IV... (Paris, André Pralard), 1704, in-8°, col. 412-413.

(2) Cf. *Les six voyages de Jean-Baptiste* TAVERNIER... *en Turquie, en Perse et aux Indes...* (Paris, 1692), t. II, livre IV, passim.

Digitized by Google

Les données fournies par Chardin ne sont pas moins importantes et impartiales. Fils d'un bijoutier protestant, il part pour les Indes Orientales en 1665, où il séjourne cinq ans. Il rentre en France, où il voit que les protestants sont persécutés et il se rend en Angleterre en 1681, d'où Charles II l'envoye en Hollande comme son plénipotentiaire et comme représentant de la Compagnie anglaise des Indes orientales. Il publie en 1711, à Amsterdam, le journal de ses voyages, et il y donne les renseignements les plus précieux et les plus précis sur les pays qu'il a visités et étudiés. On ne saurait se dispenser de le consulter lorsqu'il traite des Arméniens et de leur définition de l'Eucharistie, lorsqu'il narre les tentatives faites par les jésuites pour convertir les Arméniens et lorsqu'il expose les connaissances de ces derniers en matière de religion et d'histoire de religion (1).

C'est précisément à cette date que l'abbé Renaudot publiait sa Perpétuité de la Foy (2). Cet historien tient pour acquis que les Arméniens sont bien rattachés à Rome et il imprime (*op. cit.*, p. 777) : « Le second exemple, et qui est fort considérable, est celui des Arméniens de quelques provinces, ausquels on envoya des missions dans ces temps-là, particulièrement de Dominicains qui réduisirent à la foy catholique un grand nombre d'hérétiques de cette nation. Ils y furent envoyez pendant que Léon et Hayton regnoient en Armenie, et on sçait les commencements et le progrez de cette mission... »

Il faut croire que l'union, du moins en ce qui touche les fêtes et les rites, n'était pas si complète, puisque le même Renaudot signale (*op. cit.*, tome V, Paris, 1713) que « les

(1) Je cite d'après l'édition de 1735 : *Voyages du chevalier* CHARDIN *en Perse et autres lieux de l'Orient...* (Amsterdam, 1735), t. I, p. 217 et t. II, p. 108 et 109.

(2) *La Perpétuité de la Foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie.* Tome quatrième, contenant un examen particulier de la conformité de la doctrine des Grecs et de tous les Chrestiens Orientaux avec celle de l'Eglise Latine, plusieurs nouveaux esclaircissements touchant les auteurs et les faits alléguez dans les précédents volumes, et la réfutation de tout ce qui a esté objecté contre les attestations ou autres pièces qui y ont esté produites (à Paris, chez J.-B. Coignard), 1711, in-4°.

Digitized by Google

Arméniens ainsi que la plupart des chrétiens orientaux celebrent le 6 janvier la commémoration du Baptesme de Jésus Christ, dont l'Eglise latine fait aussi mémoire dans l'office de la Feste de l'Epiphanie... » (1).

En 1725, Basnage ne fait guère que répéter ce que d'autres ont dit avant lui, et il traite des Arméniens sous les rubriques suivantes : Armeni, qualis gens ; — Armeniorum errores ; — Armenii Romanis se tradunt ; — Armeniorum Rex Leo coronam à Pontifice Romano accepit ; — Armenii Ecclesiæ Latinæ se addixerunt ; — Armeniorum Disciplina Ecclesiastica ; — eorum sacerdotes uxorati ; — Armeniorum res ecclesiasticæ.

Il cite, entre autres, ce passage extrait de BROCARDI *descriptio terræ sanctæ*, à l'année 1230 : « Alii sunt Armeni, armis aliquantulum exercitati, à Latinis et Græcis multum distantes : jejunantes tempore nativitatis suam Quadragesimam, in die apparitionis Christi nativitatem celebrantes, et multa alia contra Ecclesiastica instituta facientes ; hi propriam habent litteram. Inter Armenos et Græcos odium implacabile est. Armeni Ecclesiæ nuper obedire promiserunt, dum Rex eorum à Moguntino Archiepiscopo, Romanæ sedis Legato, coronam accepit » (2).

Enfin, cet éditeur donne, tome II, partie III (bbb) la liste des erreurs des Arméniens (p. 49 et suivantes). C'est la répétition de ce que l'on racontait au moyen-âge sur le même sujet.

(1) Il ne sera pas sans intérêt historique de rappeler la profession de foi de l'église arménienne, par l'évêque Nersès, rapportée par Kirakos de Gantzac (XIIIe siècle), et la note de Brosset : « ... Assemani, Biblioth. or. t. II, p. 143, cite plusieurs autorités qui confirment que jusqu'au milieu du Ve siècle, l'usage de célébrer l'Epiphanie et la Nativité le 6 janvier était universel dans l'église chrétienne... » Cf. *Deux historiens arméniens*. KIRAKOS DE GANTZAC, XIIIe s., *Histoire d'Arménie ;* OUKHTANÈS D'OURHA, XI s., *Histoire en trois parties*, traduits par M. BROSSET... (Saint-Pétersbourg, 1870) in-fol., p. 63 et 67, note 2, in fine.

(2) *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, sive *Henrici* CANISII *lectiones antiquæ*, ad sæculorum ordinem digestæ variisque opusculis auctæ, quibus præfationes... adjecit Jacobus BASNAGE... tomus IV (Antverpiæ, MDCCXXV), in-fol., p. 22.

Digitized by Google

On est du reste en droit de supposer que tous les auteurs catholiques n'étaient pas d'accord pour définir les erreurs imputables aux Arméniens. Après avoir rapporté que « ...le christianisme s'est conservé parmi eux, mais avec beaucoup d'altération parmi les Arméniens schismatiques », l'auteur de l'Encyclopédie théologique rappelle que les Arméniens, « en rejetant le purgatoire, ne laissent pas de prier et de célébrer des messes pour les morts, dont ils croient que les âmes attendent le jour du jugement dans un lieu où les justes éprouvent des sentiments de joie dans l'espérance de la béatitude... Mais il paraît que Galanus et Lefèvre attribuent aux Arméniens schismatiques des erreurs dont ils ne sont pas coupables, ou du moins qui ne sont pas communes parmi eux. Le P. Lebrun, avant de rapporter leur liturgie, prouve qu'à l'exception de l'hérésie des monophysites, on ne peut leur imputer aucune opinion absolument contraire à la croyance de l'Eglise catholique ; qu'ils s'accordent avec nous sur le nombre et sur la nature des sacrements, sur la présence réelle de J.-C. dans l'Eucharistie, sur la transsubstantiation, sur le sacrifice de la messe, sur le culte des saints, sur la prière pour les morts, etc. Vainement les protestants ont cherché parmi eux leurs propres erreurs ; ils n'en ont trouvé aucun vestige. Cependant les Arméniens schismatiques sont séparés de l'Eglise romaine depuis plus de douze cents ans... » (1).

Nous voici loin des *de erroribus Armenorum* du moyen-âge. Une raison plus politique que religieuse rapprocha les Arméno-Ciliciens des puissances occidentales. Et c'est moins par des motifs dogmatiques que pour satisfaire le besoin de dominer que les papes n'octroyèrent pas leur entière protection aux chrétientés orientales.

Dulaurier exposait excellement la question et la résumait avec la précision souhaitable, lorsqu'il imprimait : « Le mouvement des idées religieuses qui se manifeste alors parmi les Arméniens est un des traits saillants de cette époque, et eut

(1) Cf. *Encyclopédie théologique*... publiée par l'abbé MIGNE..., tome 33e, (Paris-Montrouge, 1850), col. 374.

Digitized by Google

une influence marquée sur les événements politiques et sur les rapports des Latins avec la Cilicie (1). La nation était partagée en deux grandes factions opposées : les Arméniens occidentaux ou de la Cilicie, qui inclinaient vers l'imitation des institutions et des modes des Francs, et les Arméniens orientaux ou de la Grande Arménie, rebelles à ces innovations, et qui repoussaient toute dérogation aux anciens usages, aux traditions et aux rites de leur antique Eglise nationale... Si une portion du haut clergé cilicien et plusieurs princes roupéniens témoignèrent quelquefois, dans un but politique, le désir de se réunir à l'Eglise latine, il existait cependant dans les masses un esprit de résistance que ces princes parvinrent quelquefois à surprendre ou à calmer, mais qui se réveillait bientôt après avec une nouvelle énergie. En effet, constamment accablés par les armes égyptiennes, ils n'avaient d'autre ressource que d'implorer l'assistance des papes, promoteurs de toutes les expéditions contre les infidèles. Mais les souverains pontifes mettaient toujours pour condition préalable la soumission de l'Eglise arménienne au Saint-Siège. Rainaldi (2), dans ses *Annales ecclesiastici,* rapporte les lettres et les bulles des papes relatives aux négociations de la cour de Sis avec celle de Rome, et la liste des erreurs dogmatiques et disciplinaires qui étaient imputées aux Arméniens... » (3).

On écrira peut-être un jour l' « hystoire au vray » des relations politiques et religieuses entre l'Occident et les différentes chrétientés orientales, notamment l'arménienne. Il faudra alors que l'Histoire politique et religieuse des Arméniens ne soit pas un simple tissu des erreurs à imputer à ce peuple, mais bien l'exposé des faits, tels que prétend le faire une histoire impartiale.

FRÉDÉRIC MACLER.

(1) Du XIIe au XIVe siècle.

(2) Ou Rinaldi, oratorien, continuateur de Baronius, né en 1595 à Trévise, étudiant à Parme et à Padoue, mort à Rome en 1671. Cf. WETZER und WELTE's *Kirchenlexikon...* 2e éd., t. x (Fribourg en Brisgau, 1897), s. v., *Raynald.*

(3) Cf. Edouard DULAURIER, *Etude sur l'organisation politique, religieuse et administrative du royaume de la Petite-Arménie,* dans *Journal asiatique,* avril-mai 1861, p. 393-395.

Digitized by Google

Les Origines du Mouvement Hussite en Bohême

Le célèbre historien tchéco-slovaque François Palacky, essayant de préciser les époques de l'histoire de Bohême, n'hésita point à lui appliquer les divisions bien connues de l'histoire universelle. Ensuite il y distingua trois périodes : l'époque ancienne, l'époque moyenne et l'époque nouvelle, en même temps qu'il déclarait la deuxième de ces époques, embrassant l'histoire du mouvement hussite depuis 1403 jusqu'à 1627, la plus célèbre de toute notre histoire. Les arguments qui avaient amené le savant historien à cette division sont ceux sur lesquels on s'appuie souvent pour diviser l'histoire en périodes : avant tout la constatation d'un profond changement survenu dans les conditions d'existence de la vie nationale, intellectuelle et économique, changement qui oblige l'esprit humain à adopter une nouvelle façon d'envisager l'univers.

Si, à ce point de vue, la justesse de la division elle-même proposée par Palacky était incontestable, on pouvait néanmoins élever quelques objections relatives à l'exactitude de la date initiale de cette division.

Il est toujours difficile de fixer une date précise, surtout quand il s'agit d'une transformation dans les idées aussi complète que nous le voyons dans le cas en question. Les changements d'une si grande importance ne se réalisent pas en un instant ; ils se préparent longtemps à l'avance et quelque soit la date qu'on veuille donner à leur début, elle ne saurait

Digitized by Google

avoir qu'une valeur relative. En essayant de fixer un terme précis, on ne veut pas indiquer par là que l'époque précédente cesse tout à coup d'exister pour faire place à une époque nouvelle, entièrement différente, mais seulement que dès ce moment les signes avant-coureurs du changement futur se dessinent clairement.

Ainsi, tout en approuvant la division adoptée par Palacky, on se sent obligé de reporter le commencement de l'époque hussite jusqu'à l'année 1346. C'est à partir de cette date que les préparatifs de la révolution future se multiplient, à partir de ce moment tous les événements semblent tendre au dénouement qui ne pouvait manquer de se produire.

Ce ne fut pas — naturellement — le hasard qui porta Palacky à faire choix de l'année 1403, et il est très intéressant de rechercher les causes qui l'y amenèrent. Cette année-là, pour la première fois, on s'occupa en Bohême des 45 thèses de Wyclif d'une façon officielle. Que Palacky, et cela en est la preuve, ait attribué une haute importance à l'influence de Wyclif sur le mouvement hussite, cela ne doit point surprendre. Au contraire cette opinion est fort ancienne.

Le 8 juin 1415, à la fin de la troisième audience accordée à M. Jean Hus par le concile de Constance, un ancien adversaire du maître Pragois, l'Anglais John Stokes, n'eut pas honte de lui jeter à la tête cette objection : Et pourquoi te vantes-tu de ces doctrines et œuvres, les réclamant par toi ? Elles ne sont pas les tiennes, mais celles de Wyclif dont tu suis la trace. (Et quid tu gloriaris in hiis scriptis et doctrinis sibi) eo rum titulum vane ascribendo, cum hee doctrine non sunt tue, sed pocius Wycleff, cuius viam sequeris.

Tout exagérée et injuste qu'elle fût, l'objection n'était pas tout à fait sans fondement. L'adhésion de Hus aux opinions de Wyclif n'était un secret pour personne, il la montra lui-même par l'ardente défense qu'il en fit à plusieurs reprises et il n'hésita pas non plus à l'avouer franchement et ouvertement ; plus tard on se rappella son propre témoignage d'après lequel c'étaient les œuvres de Wyclif qui lui avaient ouvert les yeux. Mais quoique cette adhésion fût assez connue, on n'en

Digitized by Google

connaissait pas toute l'étendue. C'est à Jean Loserth que revient le mérite de l'avoir montrée d'une façon plus précise. Dans ses nombreuses études il a trouvé dans les œuvres de Jean Hus un assez grand nombre de passages empruntés presque mot pour mot aux livres du réformateur anglais. Et bien que les juxtapositions ne soient pas toujours de même valeur, la dépendance des œuvres de Hus, de celles de Wyclif, ne peut être contestée. Quelque grand que soit le mérite de Loserth, il l'a diminué lui-même par son exagération. Séduit par sa découverte, il ne s'est point contenté d'accentuer ce qui devait l'être, mais il s'est efforcé de prouver que le mouvement hussite tout entier n'aurait été qu'une simple imitation de Wyclif, sans l'influence duquel il ne se fût jamais accompli.

Il n'est pas difficile de démontrer la partialité et la fausseté de cette opinion. Elle s'attache à des choses de peu d'importance et laisse échapper ce qui, au point de vue historique, mérite d'être considéré en première ligne — le développement. Il ne faut pas forcer la réalité pour prouver que, tout en s'appropriant la plupart des idées de Wyclif, Hus ne le suivit pas aveuglément, qu'il y avait des thèses — et même d'une importance décisive — qu'il n'accepta jamais. Il n'y est pas non plus besoin de faire remarquer que le fait seul de provoquer un mouvement si profond, fût-ce seulement en se basant sur les idées d'un autre, serait déjà — s'il était possible — un phénomène tout à fait merveilleux et digne d'être admiré. Ce qui, au point de vue historique, est le plus important ce n'est point de constater l'influence exercée par Wyclif sur Hus — ce que, du reste personne ne conteste — mais d'expliquer *pourquoi* cette grande influence était possible, d'éclaircir les causes qui ont contribué à ce développement. Sans cela tout examen de la question porterait au faux ; preuve en est la dernière étude de feu le professeur Alb. Hauck, intitulée : Studien zu Johann Hus (Leipzig 1916).

Je veux, à dessein, laisser à part tous les autres défauts de ce travail, surtout insuffisamment familier avec la nouvelle littérature sur le sujet et de même écrit avec une partialité

Digitized by Google

nationale et confessionnelle mal déguisée. Il faut se borner à ce qui nous intéresse avant tout. Il est vrai que Hauck a bien remarqué que Hus n'était un sectateur de Wyclif dans tous les cas et sans exception ; ce qui ne l'a pas empêché de répéter le paradoxe de Loserth et de laisser croire que l'attitude de Hus ne serait rien autre qu'une simple imitation de Wyclif !

On ne peut se contenter de pareils résultats. Il serait superflu de mentionner expressément que les historiens tchèques, en s'opposant à des déductions si contraintes, ont su apprécier à leur juste valeur la découverte de Loserth et qu'ils n'ont pas manqué d'en tirer parti. C'est grâce à leurs recherches — celles de Sedlak par exemple — que les rapports entre les livres de Hus écrits en tchèque et les œuvres de Wyclif ont été plus soigneusement éclaircis. On a réussi à découvrir aussi dans les travaux tchèques de Hus une méthode analogue à celle de ses écrits en latin, qui consiste à emprunter les sentences de Wyclif, à répéter ses phrases, à les traduire en tchèque. Néanmoins cette récognition ne peut, d'autre part, affaiblir la conviction que la méthode adoptée par Loserth et ses partisans ne peut être ni juste ni correcte.

Les problèmes historiques, dans leur complexité, ne se laissent pas résoudre d'une façon si naïve, avec des formules si simples. Un mouvement religieux qui s'empare d'une nation entière et qui se manifeste par des phénomènes aussi surprenants que ceux qui ont accompagné le mouvement hussite, ne peut s'expliquer par l'application de quelques idées, par l'emprunt de quelques sentences, aussi nombreuses qu'elles soient. La méthode de Loserth est trop étroite, trop restreinte. Pour comprendre le mouvement hussite il faut le concevoir dans toute son ampleur, il faut en peser toutes les circonstances importantes et non pas se borner à des détails secondaires.

M'occupant depuis bientôt trente ans d'étudier l'histoire tchèque et spécialement l'histoire hussite, je me sens obligé d'attirer l'attention de tous ceux qui s'y intéressent sur quelques faits qui méritent d'être pris en considération si l'on veut atteindre le vrai but de l'histoire, c'est-à-dire la pleine

Digitized by Google

connaissance du développement progressif dont il s'agit ici.

Bien que le mouvement religieux en Bohême, qu'on est accoutumé d'appeler brièvement le hussitisme mérite en effet ce nom, il n'en est pas moins vrai que la personne de Hus n'en représente qu'une partie. Quand même ses amis et ses sectateurs se seraient enorgueillis de cette appellation, la mort de Hus marque une étape dans le développement plutôt que sa fin, de même que les débuts du mouvement sont beaucoup plus anciens. C'est pourquoi on doit reporter la date initiale de l'époque hussite jusqu'à l'année 1346.

C'est à juste titre que Charles IV a été appelé (pour la première fois dans une oraison funèbre) le père de la patrie. Son gouvernement amena vraiment des conditions nouvelles pour toute la vie nationale tchèque. L'histoire de la Bohême ne s'était jamais développée indépendamment de son voisinage, sans des relations, plus ou moins vives, avec les pays environnants et même avec des pays plus lointains. Les rapports s'étaient établis d'eux-mêmes, tout naturellement, presque sans dessein et sans qu'on s'en aperçût. Sous le gouvernement de Charles IV tout cela changea d'une façon inattendue. Ce qui jusque-là avait été involontaire, devint réfléchi ; dès lors tout ce qui avait été laissé au hasard, devint réglé et organisé, ce qui n'était qu'intermittent devint habituel.

De plus, Charles IV ne se contenta pas de l'héritage du passé, il voulait aussi préparer l'avenir. Il ne s'agissait plus d'un simple rapprochement, mais de pénétration totale, il ne s'agissait plus de simplement se connaître, mais de se lier, il ne s'agissait plus de recevoir simplement du dehors, mais d'échanger les fruits de la civilisation. Sous le gouvernement de Charles IV la Bohême agrandit son horizon, et ce fut la noble ambition du roi qui y contribua le plus. Sa chancellerie, devenue un véritable foyer des tendances humanistes, alors à leur berceau, réussit à amener l'épurement du goût littéraire et à éveiller une piété nouvelle ; à l'université, fondée par le roi en 1348, tous les courants en vogue trouvèrent leurs représentants et les besoins spirituels du peuple ne furent pas non plus négligés.

Digitized by Google

Il serait inutile de mentionner expressément combien toutes ces entreprises, si prématurées qu'elles fussent quelquefois, contribuèrent en général à l'ennoblissement de la vie nationale, au rehaussement du niveau intellectuel. Pour l'avenir, ces circonstances devaient avoir une importance décisive ; mais déjà dans le présent les conséquences ne manquaient de se faire sentir. Pour les comprendre il faut jeter un coup d'œil sur la situation mondiale.

On aurait tort de nier le rôle magnifique que l'Eglise avait joué au moyen-âge et surtout si on refusait d'apprécier suffisamment la façon avec laquelle elle remplit sa mission spirituelle pendant la plus grande partie de cette période. Mais, à partir d'un certain temps, et surtout dès les temps de la papauté d'Avignon, un changement se manifesta. La curie papale, dirigeant de plus en plus son attention vers les buts politiques de domination universelle et d'assujettissement économique de l'église entière, ne recula point, pour se procurer des ressources, devant des moyens qui n'étaient pas sans danger. Les financiers de la curie, aussi peu scrupuleux qu'audacieux, inventèrent, pour disposer des bénéfices et des dignités ecclésiastiques, différents procédés qui décélaient leur avidité au gain et qui, pour les simples et pieux chrétiens, ressemblaient par trop à de la simonie. Le choix de personnes ne s'inspirant pas toujours de leurs qualités, le mal ne pouvait qu'empirer. La curie, perdant par là de vue même le rôle de directeur spirituel, que l'église avait joué jusque là, se vit réduite à employer d'autres moyens.

Devenue à peu près incapable de comprendre les sentiments sincères et pieux, elle se trouvait forcée de s'en tenir aux superficialités et elle remplaça la dévotion intime par la pompe extérieure des cérémonies, par un culte exagéré des reliques, par une profusion d'indulgences, de sorte que tout cela aboutit à la superstition et à l'abus. Ayant oublié son but essentiel, elle tremblait devant toute tentative qui aurait pu porter remède à cette situation, elle considérait toute manifestation de mécontentement et tout effort de vie intérieure comme une hérésie. En un mot, elle prétendit uniformiser les convictions

Digitized by Google

humaines et elle étouffa l'intellect par l'oppression accablante de l'autorité.

Les conséquences ne se firent pas attendre, notamment en Bohême, où, sur un sol peu préparé, les défauts de la situation générale devinrent encore plus frappants. Ce fut encore Charles IV qui, d'accord avec ses conseillers spirituels, sut y remédier. En 1363, sur son ordre, le fameux prédicateur Konrad Waldhauser fut invité à venir à Prague, un peu plus tard, excité par son exemple, le Tchèque Jean Milic, né à Kromeriz en Moravie, commença sa glorieuse série de prédications.

De là une vie nouvelle se répandit dans la ville de Prague. Le peuple, jadis gâté par les sermons peu consciencieux des moines mendiants, attiré d'abord par la nouveauté, prit de bonne heure l'habitude d'aller entendre la parole de ces deux prédicateurs, dont le succès fut immense. Un désir ardent s'empara de toutes les classes, on ne souhaitait rien autre que de mener une vie meilleure. Ceci produisit un double effet. Le peuple, en s'accoutumant aux sermons moraux, ranima le zèle de la chaire. Les deux initiateurs instruisirent toute une école d'orateurs religieux ; les esprits s'enflammèrent d'une ardeur prédicatrice qui ne devait plus s'éteindre.

Ce qui fut de la plus grande importance pour l'avenir, c'est que ce mouvement, fomenté par la situation régnante, ne tarda pas à gagner en profondeur. L'état désordonné de l'église, et surtout son formalisme étroit provoqua une vive opposition, spécialement parmi les doctes membres des universités. L'Université de Paris commença cette lutte, mais bientôt, sa sœur cadette, l'Université de Prague, demanda, elle aussi, avec énergie, de dire son mot. Ses professeurs, Allemands pour la plupart, et presque tous représentants du nominalisme, théorie philosophique alors en vogue, se sentirent obligés par leur conviction philosophique même de s'opposer au système curial qui venait d'avilir toute la vie religieuse. Leur zèle ardent ne se borna point à des traités savants et des disputations violentes, il se manifesta surtout du haut de la chaire et il aida à entretenir cette ardeur prédicatrice, nourrie déjà

Digitized by Google

par les circonstances mentionnées plus haut, tout en contribuant à lui donner de la profondeur. Sans cesser d'être moral, le mouvement en vint à s'occuper des questions publiques. Le mal étant international, l'opposition elle aussi ne pouvait qu'avoir le même caractère. Le mouvement religieux se répandit dans toute l'Europe, et, en Bohême, sur un terrain peu préparé, il rendit encore plus brûlantes les questions violemment discutées ailleurs. Et les circonstances spéciales au pays étaient capables de lui donner une direction nouvelle.

Depuis la fondation de l'Université, en 1348, jusqu'à la fin du XIVe siècle, les circonstances, et surtout à l'Université, changèrent notablement. Il serait trop long d'en expliquer les causes ; il faut se contenter d'en constater le résultat. Pendant ce temps une grande partie des maîtres et des étudiants allemands quitta Prague pour suivre des vocations spéciales dans les Universités nouvelles qui venaient d'être créées dans plusieurs villes d'Allemagne, ou pour obéir à la séduction d'autres avantages matériels. Ce qui pesa certainement aussi beaucoup dans la balance, c'est qu'avec cette foule sans nom s'en allèrent également presque tous les maîtres éminents qui, animés d'un zèle fervent pour la réforme de l'Eglise, avaient aidé à établir la gloire de l'Université et avaient su, surtout par l'attrait de leur éloquence, maintenir le mouvement religieux. Ceux qui restaient et qui constituaient encore une majorité allemande à l'Université, étaient, pour la plupart, des gens sans importance, retenus à Prague par leurs intérêts matériels, nominalistes de nom sans doute, mais bien éloignés de l'esprit de progrès du nominalisme. Les vrais héritiers des efforts réformistes furent les maîtres tchèques, proportionnellement plus faibles, mais surpassants par leur valeur scientifique les étrangers qui étaient restés de sorte que la prépondérance numérique des étrangers perdait de plus en plus en justesse. A cela vint s'ajouter encore autre chose qui ne pouvait qu'augmenter les différends déjà existants.

D'une façon qui échappe à notre connaissance, en ce temps — c'est-à-dire vers la fin du XIVe siècle — la plupart des maîtres tchèques avaient embrassé le réalisme, tendance toute

Digitized by Google

opposée au nominalisme, détestée par lui et directement soupçonnée d'hérésie. Cette nouvelle persuasion que nous trouvons implantée en Bohême, même avant que Wyclif y fut connu, fut la cause véritable de l'adhésion des réalistes tchèques à Wyclif, lorsque, dès la dernière décade du siècle, ses œuvres philosophiques furent apportées en Bohême. Quoique le réalisme en lui-même eût suffi à rendre les maîtres allemands soupçonneux, ce qui fut décisif c'est que celui de Wyclif était un réalisme de progrès. Et comme les nominalistes allemands, restés à Prague, avaient justement perdu l'esprit de progrès et étaient complètement étrangers au mouvement de réforme que leurs prédécesseurs avaient lancé, les tendances réformistes des célèbres nominalistes d'autrefois, déjà l'héritage des réalistes tchèques, devinrent de plus en plus leur cause. Le premier rapprochement de l'opposition universitaire et de l'esprit religieux du peuple, entamé jadis par les progressistes allemands, devint plus intime sous leurs successeurs tchèques. Cela ne pouvait manquer d'avoir de graves conséquences.

Si l'activité des premiers réformateurs étrangers, par son caractère plutôt international, avait su s'emparer, à Prague, aussi bien de l'élément allemand que du tchèque, celle de leurs héritiers indigènes se borna naturellement au peuple tchèque. Et leur succès auprès du peuple tchèque fit que les Allemands qui constituaient encore la majorité à l'Université et dans les villes du royaume, abandonnaient de plus en plus les tendances réformatrices. A partir de 1403, date à laquelle les deux courants se choquèrent pour la première fois à l'Université et où la majorité allemande fit interdire les 45 articles de Wyclif, les choses ne cessèrent pas de s'embrouiller. Mais, bien que parmi les zélateurs tchèques il s'en trouvât quelques-uns, et non des moindres, qui ne résistèrent pas au doux poison de Wyclif et adoptèrent quelques-unes de ses thèses réellement hérétiques : ce fut au fond, à propos du réformateur anglais, une lutte pour la liberté de conviction scientifique dans laquelle la plupart des maîtres tchèques embrassèrent la cause du progrès. Un des professeurs allemands ne craignit pas de dénoncer devant la curie papale ses

Digitized by Google

adversaires comme hérétiques. La lutte acharnée, envenimé par là et ne faisant que s'étendre, éveilla dans le peuple un ardent désir d'aider la cause du progrès devenue la cause nationale. Le mouvement religieux, international jadis, se nationalisa, sans cesser cependant d'être religieux. Au contraire, il gagna en profondeur et s'ennoblit sous cette influence, en prenant un caractère spécial et plus relevé.

Tout en accentuant le côté national, on n'oublia jamais le côté moral et on apprit à apprécier la qualification subjective de l'homme. M. Jean Hus, à partir d'une certaine époque leader des efforts tchèques, aussi bien à l'Université que dans la vie en général, sut donner à cette idée l'expression la plus belle. S'il donna son adhésion sincère au postulat que le Tchèque dût tenir la première place en Bohême, comme l'Allemand en Allemagne et le Français en France, il ne contesta jamais que ce postulat devait être justifié par la valeur morale de l'homme. Son patriotisme, pénétré et animé de l'esprit religieux, s'efforce noblement d'atteindre le point, où le nom de Tchèque équivaudrait à celui d'honnête homme.

Ce qui constitue l'importance du hussitisme au point de vue historique, c'est que le côté national et le côté religieux s'y joignent d'une façon inséparable, qu'ils se pénètrent mutuellement en se complétant harmonieusement, de sorte qu'on ne peut pas s'imaginer l'un sans l'autre.

Cette modeste esquisse que j'ai essayé de tracer et qu'on pourrait justifier par des documents authentiques, saisit le développement du mouvement hussite dans toute son ampleur et elle indique aussi le lieu qu'y appartient à Wyclif. Loin de déprécier son influence, on est forcée d'avouer que Wyclif ne fut qu'un anneau dans la chaîne des événements, anneau certes important et peut-être le plus important, mais le dernier quand à la suite des événements. Wyclif a contribué d'une façon efficace au développement du mouvement religieux en Bohême, et surtout l'a aidé à suivre une certaine direction, mais ce ne fut pas lui qui le fit naître. Avant que ses idées fussent connues, le mouvement existait déjà, créé par la situa-

Digitized by Google

tion de l'église, soutenu par des conditions spéciales à la Bohême et se développant sous leur influence.

Nous revenons ainsi à la question principale : Quelle est l'importance de Wyclif dans ses rapports avec Hus et avec le hussitisme. Il serait aussi facile qu'inutile d'amasser des preuves pour se convaincre que la question ne peut être résolue de la façon adoptée par Loserth. Qu'on se soit approprié à maintes reprises les idées de Wyclif, quelques nombreux que soient les emprunts faits à ces œuvres, cela ne pourait suffire à provoquer une révolution des esprits aussi profonde, qu'on le voit dans le hussitisme. Et — posito, sed non concesso — même si Hus n'eût eu aucune idée propre, si toutes ses idées eussent été empruntées à Wyclif, il ne serait pas permis d'oublier que Hus, bien que sa personnalité marque l'apogée du mouvement, n'était pas cependant le phénomène unique ; le mouvement était plus ancien que lui et ne s'est pas éteint avec lui. L'attitude qu'il prit n'était que la continuation de celle de ses prédécesseurs et ses successeurs poursuivaient son entreprise.

Mais pas même pour Hus (nonobstant sa dépendance de Wyclif), la thèse lancée par Loserth ne peut être acceptée qu'avec réserve. C'est ici qu'il importe de peser le « pourquoi » et le « comment ».

Le temps me manque pour rentrer dans le détail des preuves ; je dois me contenter d'effleurer quelques faits.

Si l'on prétend que ce fut Wyclif qui accentua l'importance de la Bible, il faut faire remarquer que cette importance avait été accentuée — et avec plus de force — *avant lui* par tous les adhérents du mouvement chez nous, notamment par Mathieu de Janov, Stitny et autres, de sorte que, sur ce point, Wyclif ne nous apportait rien de nouveau.

Il est vrai que Wyclif attache le plus d'importance à la prédication. Mais on ne peut donc rayer de notre histoire toute cette illustre période de grands prédicateurs depuis Wadhauser et Milic, en passant par les zélateurs universitaires allemands, jusqu'à Hus et aux successeurs de Hus. Elle seule suffirait à montrer l'enchaînement organique et géné-

Digitized by Google

tique de tout le mouvement. Lorsque, en 1391 — c'est-à-dire avant que les écrits de Wyclif fussent connus en Bohême — on fonda la chapelle de Bethléem, destinée aux prédications en tchèque, nous trouvons, dans les lettres de fondation, cette entreprise motivée d'une façon si convaincante et accentuée que Wyclif n'en eût pu améliorer la rédaction ; les fondateurs vont même si loin qu'ils n'imposent pas au prédicateur l'obligation de dire la messe. Ils s'attendent que cette obligation ne sera pas négligée, se proposant d'employer de prêtres consciencieux, mais ils estiment plus la prédication qu'ils placent au-dessus de tout.

Et si nous nous rappelons, de plus, les rapports compliqués du patronat, si nous nous rappelons que, jusqu'à la fin du XIVe siècle et plus tard encore il ne nous manque pas de preuves, que les seigneurs considéraient la dîme ecclésiastique comme une partie de leur revenu, qu'ils la percevaient pour eux-mêmes, soit en tout, soit en partie : ces circonstances semblaient démontrer la justesse de l'article de Wyclif : Decimæ sunt puræ elemosynæ...

Il est vrai que Hus revêt de la phraséologie de Wyclif quelques-uns de ces principes qu'avait créés le mouvement indigène, mais cela ne veut point dire que Wyclif le premier les lui ait fait connaître.

Si l'histoire littéraire ne doit pas être, d'après les belles paroles de Hettner, une histoire des livres, mais celle des idées, cela s'applique, à plus forte raison, à l'histoire en général. Prétendre qu'une corrélation de mots implique celle des motifs, serait un simple non-sens, surtout dans le cas présent dans lequel nous connaissons toute l'évolution antérieure et ce serait ne pas comprendre la façon dont pensait et écrivait le moyen-âge. Quelques-unes des idées qu'apportait Wyclif étaient nées chez nous bien auparavant et si Hus n'avait même pas connu les noms de ses prédécesseurs, il n'aurait pu ne pas succomber à l'influence de leurs idées dont l'atmosphère était alors toute imprégnée. Si donc il exprime souvent ses principes en se servant de mots empruntés à Wyclif, cela ne veut pas dire que son attention a été d'abord attirée par lui

Digitized by Google

là-dessus, mais qu'il n'agit ainsi que parce qu'il a trouvé exactement et clairement formulé dans Wyclif les principes vers lesquels tendait inconsciemment notre évolution. Le plus exact, bien que paradoxal en apparence, est de dire que Hus a exprimé ses propres pensées en se servant des mots de Wyclif.

S'il en fallait encore d'autres preuves, il serait facile de montrer que, en dépit de son adhésion aux doctrines de Wyclif, Hus reste original ; il suffirait de se rappeler comment il a compris l'importance du chant du peuple dans l'église pour les buts de réforme, ce dont Wyclif ne pouvait lui donner le moindre impuls, puisque l'idée même lui est étrangère.

Mais le temps presse. Je ne veux plus avancer qu'une preuve. C'est à propos de la question de la communion sub utraque. Hus n'en fut pas l'initiateur, mais il y donna expressément son adhésion, de sorte qu'il est permis de la lier à son nom. Mais justement cette question ne peut rien avoir de commun avec Wyclif, puisque nous n'en trouvons pas chez lui le moindre pressentiment. Au contraire, elle est sortie directement et immédiatement de l'évolution indigène antérieure, c'est le résultat nécessaire de la question de la communion fréquente qui avait occupé les esprits dévots en Bohême depuis l'époque de Milic est des réformateurs allemands, question qui, du temps de Hus, avait reçu une solution si favorable, qu'elle pouvait toucher les problèmes nouveaux. Et c'est là que l'enchaînement apparait de la façon la plus marquante.

La demande de la communion fréquente n'était que la manifestation de la pression inconsciente du temps qui se faisait jour par les efforts tendants à obtenir au laïque dévot une partie de ces prérogatives dont jouissait un prêtre peut-être indigne. De la communion fréquente, peut-être quotidienne, il n'y a qu'un pas jusqu'à demander pour les laïques la communion sous les deux espèces telle que la prend le prêtre.

Il faut, en finissant, résumer en un mot : La dépendance de forme, qui rattache Hus à Wyclif et que personne ne nie,

Digitized by Google

ne peut déterminer le contenu matériel du mouvement religieux tchèque. Tout en suivant Wyclif, Hus marche sur les traces de ses prédécesseurs.

Celui qui, le 6 juillet 1415, mourut sur le bûcher de Constance, n'était pas un simple disciple de Wyclif, c'était un réformateur d'une importance rare, c'était — Jean Hus.

VACLAV NOVOTNY.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

Leighton Pullan Dr Theol. — Religion since the Reformation, Oxford 1923.

Le Révérend John Bampton, chanoine de Salisbury, a légué, par testament, à l'Université d'Oxford les ressources nécessaires pour qu'elle fasse donner chaque année des conférences apologétiques. Destinées à confirmer et à répandre la foi chrétienne, à confondre les hérétiques et les schismatiques, ces conférences doivent s'inspirer de l'autorité divine des saintes écritures, de celle des Pères et de la foi de l'Eglise primitive, de la divinité de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et de celle du Saint-Esprit, des articles de la foi chrétienne selon les symboles des Apôtres et de Nicée.

M. Pullan s'est tenu dans ce cadre précis et ses idées sont conformes à l'orthodoxie du testateur. En huit conférences il a étudié : la Contre-Réformation et la doctrine de la grâce, la Religion en Grande-Bretagne de 1550 à 1689, l'Eglise catholique romaine de 1700 à 1854, la religion en Grande-Bretagne et en Amérique de 1700 à 1815, le luthéranisme et le calvinisme depuis 1700, l'Eglise orthodoxe d'Orient, la pensée chrétienne depuis 1815.

L'exposition de M. Pullan est d'un bout à l'autre dominée par ses conceptions dogmatiques et par ses préoccupations ecclésiastiques. Il ne saurait en être autrement et les conditions imposées à l'auteur étant admises, nous serions mal venu à lui en faire un

Digitized by Google

reproche. Cette réserve formulée sur l'esprit de partialité qui inspire ces pages, nous devons reconnaître que M. Pullan est un érudit parfaitement au courant des questions qu'il traite. A cet égard, son livre peut être lu non seulement avec intérêt, mais avec un réel profit, M. Pullan est sévère contre les Réformateurs, en particulier contre Luther et Calvin. A propos de la théorie sur le péché, il reproche à Luther d'avoir préparé le panthéisme des écrivains classiques allemands, panthéisme qui est une des plus grandes barrières à tout réveil chrétien dans l'Allemagne moderne. Au calvinisme, en plus du dogme de la prédestination, il reproche sa passion de vouloir convaincre les âmes, son autoritarisme souvent excessif. Il semble même que la valeur religieuse de ces deux courants de la Réforme lui paraît assez faible. Car pour les juger il n'est guère suffisant de dire « que le luthéranisme a produit de bons musiciens, des soldats et des ouvriers et que le calvinisme possède à son actif de bons savants et d'habiles hommes d'affaires ; le capitaliste moderne est d'habitude un fils du Ghetto et un petit-fils de Genève ! »

S'il y a quelque chose à retenir dans le luthéranisme, c'est ce que celui-ci a gardé du catholicisme. Ici perce la prédilection de M. Pullan. Elle va tout entière à l'anglicanisme en tant que dans ses réformes nécessaires celui-ci a conservé la tradition catholique dans sa doctrine, dans son culte et dans son organisation épiscopale. Cet attrait pour le catholicisme explique aussi la sympathie très grande que notre auteur porte à l'Eglise orthodoxe. C'est pourquoi le mouvement philosophique et critique contemporain, dont M. Pullan parle en historien averti, lui apparaît comme funeste. Il est vrai que la tendance nouvelle s'écarte singulièrement de la tradition, celle-ci soit-elle représenteé par Rome ou par l'Eglise anglicane ou encore par l'Orient orthodoxe ! M. Pullan ne cache pas ses sympathies ; c'est son droit. La question est de savoir si l'esprit moderne reviendra à cette tradition ou bien, si, la modifiant, conformément aux exigences scientifiques, il saura en dégager les vérités répondant à ses aspirations et nécessaires à la vie.

E. ROCHAT.

Digitized by Google

Paul VUILLAUD. — **La Kabbale Juive**, Paris, Nourry, 1923, 2 vol., p. 320 + 460.

Les deux beaux volumes que M. Vuillaud vien de consacrer à la Kabbale Juive sont une machine de guerre dirigée contre la « science officielle », « l'érudition germanique et judaïque » et la « critique rationaliste », coupables d'avoir, soit par ignorance et l'incapacité de comprendre le sens des textes étudiées, soit sciemment, par un calcul machiavélique, dénaturé et falsifié le sens de la doctrine et de la tradition cabbalistique. La thèse propre de M. Vuillaud qu'il oppose à l' « enseignement officiel » se résume à peu près comme suit : la doctrine kabbalistique représente effectivement la théologie mystique du judaïsme, conservée pendant des siècles par la tradition ésothérique ; elle n'a pas été inventée au moyen âge, mais est au contraire, très ancienne et remonte réellement à R. Akiba et R. Siméon ben Jochaï ; le *Zohar* n'est pas une falsification habile ; Moïse de Léon n'en est point l'auteur, mais tout au plus le compilateur ; la doctrine kabbalistique n'est pas un amas d'incohérences, mais un système aussi complet et aussi logique que n'importe quelle autre théologie, que p. l. la théologie chrétienne avec laquelle elle a d'ailleurs des affinités indéniables ; la doctrine kabbalistique n'est pas une formation hétérodoxe, en marge du judaïsme rabbinique et talmudique, une hérésie dont l'apparition s'explique par des influences étrangères et dont les éléments sont également de provenance étrangère au judaïsme (chrétienne), mais au contraire, parfaitement orthodoxe et purement juive ; les rapprochements et les analogies que l'on a bien souvent cru pouvoir établir entre les doctrines du *Zohar* d'un côté et la gnose, le néoplatonisme, ou le néopythagorisme, etc., etc., de l'autre, ou bien encore, avec les théologies babylonnienne ou égytienne sont trompeuses et n'existent pas en réalité, ou bien s'expliquent soit par une influence *exercée* par la Kabbale et non inversement par une influence *subie* par elle, soit enfin par une lointaine origine commune ; la Kabbale n'est d'ailleurs nullement panthiste et affirme la personnalité de Dieu aussi bien que la création *ex nihilo ;* la doctrine des Séphiroth n'implique nullement l'émanatio ; leur multiplicité ne porte nullement atteinte à l'unité et l'unicité divines — l'opinion contraire ne peut être soutenue que par des historiens parfaitement ignorants en matière de théologie, comme le sont, selon M. Vuillaud, les représentants de la « science officielle » (s'ils ne sont pas

Digitized by Google

ignorants, c'est encore pire, ils sont de mauvaise foi). Par contre, les hébraïsants de la Renaissance, les Buddée, les Buxtorf, etc., qui sont des guides bien plus sûrs et bien plus érudits, n'ont jamais éprouvé aucune difficulté à reconnaître le caractère théiste de la philosophie du *Zohar*.

Nous ne pouvons évidemment pas résumer en quelques lignes le riche contenu de deux gros volumes, ni examiner en détail les assertions de M. Vuillaud ; il est certain que sa thèse principale, celle d'une révélation primitive et de tradition continues, a fort peu de chances de succès. Cela n'enlève point sa valeur au travail, en général très consciencieux, de M. Vuillaud ; certains chapitres, par exemple celui qui traite des systèmes d'interprétation numérique (*guematria* et *notarikon*) comme celui où il donne une esquisse du système kabbalistique et de son symbolisme seront lus avec profit par tous les historiens des doctrines philosophiques ou religieuses ; il semble avoir parfaitement raison lorsqu'il insiste sur le caractère orthodoxe de la Kabbale, sur le fait que la plupart des grands Kabbalistes ont été en même temps des lumières de la synagogue, comme sur les traces très nettes de la *guematria* et, en général, d'une spéculation parfaitement analogue à celle du Zohar dans le Talmud et la liturgie ; il a également raison d'insister sur l'antiquité relative de la tradition mystique chez les juifs, ce qui n'implique cependant point *eo ipso*, comme il semble le croire, l'antiquité du texte du Zohar.

Toutefois, ce sont là choses admises — au moins en partie par les « savants officiels ». M. Vuillaud a une manière — que nous ne pouvons qualifier autrement que de puérile — de traiter d'*aveux* les assertions des « savants officiels » avec lesquels il est d'accord. L'idée du complot « de la science officielle » est vraiment puérile, et la haine de M. Vuillaud lui joue parfois quelque mauvais tour. Ainsi, la haine du germanisme lui fait citer Molitor dans la « misérable traduction française » ; c'est en français également qu'il cite Jacob Bœhme ! Nous n'allons pas défendre la « science officielle » et l' « érudition germanique », elles n'en ont pas besoin. Notons en passant qu'il est assez surprenant de voir nommer, comme représentant de cette science, M. Israël Lévi et ... Benamozegh ! Avouons cependant que la collection des erreurs, opinions contradictoires, traductions fausses, contresens, etc..., etc..., recueillie par M. Vuillaud dans les travaux des « spécialistes » est vraiment amusante ; le roi Hormenousa, décou-

Digitized by Google

vert par M. Karppe et J. Scot Eruigène, procure par Duhem à la dignité de précurseur et source de la Kabbale, en sont les perles. Nous pensons que l'auteur nous saura gré d'ajouter à son « sottisier » une perle encore, de belle grandeur elle aussi. Parlant de l'influence possible de la Kabbale sur J. Bœhme, M. Vuillaud dit (vol. II, p. 376) « d'ailleurs que pouvait-il connaître de Paracelse ? Il ne savait pas le latin et ne pouvait en lire que les traductions allemandes. » Nous pouvons assurer M. Vuillaud que Paracelse n'a jamais écrit une page en latin, et qu'il n'en trouvera pas une seule dans les dix volumes de ses œuvres.

A. KOYRÉ.

J. VIDGRAIN. — Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche, Paris, Alcan 1923, p. XXX × 430.

Selon M. Vidgrain, Malebranche « a été le fondateur d'une nouvelle philosophie chrétienne. Traditionnaliste et révolutionnaire, fidèle à la foi et au doute méthodique, il a créé un système original en interprétant dans un sens augustinien les théories cartésiennes, ou, si l'on veut mieux, en accommodant à l'augustinisme traditionnel la philosophie de Descartes. » M. Vidgrain reconnaît avec M. Blondel « l'anticartesianisme de Malebranche » ; il en limite d'ailleurs la portée au fait que, bien des fois, les doctrines du disciple contredisent celle du maître, et fait valoir avec beaucoup de raison, nous semble-t-il, que Descartes lui-même avait souhaité de voir un système de théologie catholique s'ériger sur des fondements nouveaux — ceux de sa philosophie — pour supplanter et remplacer l'édifice vieilli de la scolastique thomiste. Il faut savoir gré à M. Vidgrain d'avoir souligné et mis en évidence l'inspiration théologique et traditionnaliste de Malebranche, d'avoir montré dans le novateur hardi le disciple fidèle — non seulement quant à l'esprit, mais aussi bien souvent quant à la lettre — de Saint Anselme de Cantorbéry. « *Fides quaerens intellectum* », voilà la devise de la philosophie de Malebranche, philosophie qui, en somme, n'est qu'une théologie.

Malebranche accepte en bloc tous les dogmes du catholicisme ; il ne les discute pas ; il les croit et se permet seulement d'éclairer sa foi. D'un autre côté, tout comme Saint Augustin ou Saint Anselme, il pense pouvoir parvenir à la connaissance, plus haute que la foi, par la foi elle-même ; la lumière divine, lumière « qui éclaire tout homme venant au monde » ne peut pas tromper le

Digitized by Google

croyant, parce qu'elle est divine, parce que la compréhension est elle-même une grâce, et que la révélation nous donne au surplus un guide infaillible et immanquable.

Par là s'expliquent fort bien et le traditionnalisme et la hardiesse du grand Oratorien et s'ordonnent et se concilient les assertions à première vue inconciliables sur le rôle et la valeur de la foi et de la raison. Malebranche veut, en somme, refaire l'œuvre de saint Thomas, fonder une scolastique nouvelle dont Descartes serait l'Aristote. M. Vidgrain a eu la patience d'étudier les innombrables volumes de controverse de Malebranche avec Arnauld, avec le P. Lamy, etc., et en a tiré un exposé clair et précis des principales opinions théologiques du grand Oratorien. On ne peut que regretter que l'auteur n'a pas estimé nécessaire d'étudier avec autant de soin et d'application les sources de la philosophie de Malebranche aussi bien que le milieu où ses doctrines ont vu le jour. Il arrive quelquefois à M. Vidgrain de présenter comme propres à Malebranche des théories purement traditionnelles, comme par exemple celle des natures simples, idées divines ou celle de la Trinité, où M. Vidgrain voit « le centre de la philosophie de Malebranche ». Or, en fait, la doctrine de la Trinité ne joue pas dans le système de Malebranche un rôle bien différent de celui que, étant un des dogmes centraux du christianisme, elle occupe nécessairement dans toute philosophie d'inspiration théologique. Il nous semble même que ce cadre trinitaire, que M. Vidgrain impose à Malebranche, déforme un peu la pensée du philosophe.

S. M. Vidgrain avait poussé plus loin l'analyse des sources, il aurait trouvé, croyons-nous, que Malebranche est, en même temps, et plus augustinien et plus cartésien que ne le pense l'auteur. Les rapports entre la doctrine de la « vision en Dieu » et celle de « l'illumination » de Saint Augustin et des augustiniens du moyen âge, la doctrine du Dieu — père des lumières ne s'oppose d'ailleurs nullement au « rationalisme » cartésien, qui n'en est qu'une réédition. La question, centrale dans la philosophie de Malebranche, du rapport des causes secondes à la cause première a également sa source dans les débats théologico-philosophiques du moyen-âge. N'oubions pas que l'occasionalisme de Malebranche est, en quelque sorte, préformé dans les tendances essentielles du mécanisme cartésien, et M. Vidgrain, qui note bien des fois des rapprochements curieux et instructifs entre

Digitized by Google

Malebranche et Leibnitz, a tort, croyons-nous, de négliger l'étude de l'évolution naturelle et inévitable du cartésianisme dans les systèmes de ses contemporains, et en particulier dans celui de Geulinx. M. Vidgrain voit avec raison la source et le motif de l'occasionalisme dans la nécessité de déterminer de manière intelligible les rapports entre l'âme et le corps, dans le désir d'éliminer du système ce corps étranger, l'idée simple du composé humain (l'union de l'âme et du corps). L'occasionalisme, comme la doctrine de l'harmonie préétablie, sont deux essais, assez proches l'un de l'autre, de résoudre ce problème. Cependant, l'occasionalisme avait une autre racine et plus importante peut-être. Il fut basé sur la critique de la causalité efficiente. En effet, Descartes, abandonnant l'ancien concept scolastique de « matière » apposée à « forme » comme « puissance » à « acte », « imperfection » à « perfection », « passivité » à « action » et « force », en identifiant matière, corps et étendue avait réduit toute causalité physique au simple déplacement mécanique, et par là-même éliminé de la nature toute conception dynamiste. Or, l'analyse plus exacte du phénomène du choc — il est fort instructif quela critique de Malebranche fut reprise par Hume — avait montré que la causalité mécanique, le *choc* réintroduit dans le monde mort de la nature physique, cette notion de *force* que le cartesianisme voulait en bannir. Pour priver la matière de toute efficace, il fallait nier l'efficace du choc, de la résistance. Ce n'est qu'à ce prix que la matière pouvait être ramenée à l'étendue.

Il aurait été fort instructif et fort curieux de rechercher et de poursuivre la transformation et la transposition des doctrines traditionnelles dans le système nouveau, de comparer la scolastique nouvelle à l'ancienne, et nous regrettons que M. Vidgrain ne l'ait point fait ; espérons que dans un autre travail il reprendra ce sujet et y traitera aussi les problèmes si importants des preuves de l'existence de Dieu, de la liberté et de la grâce, complétant ainsi la monographie qu'il vient nous donner.

Un point encore. M. Vidgrain admet le récit du P. André et la légende du volume du *Monde* de Descartes, trouvé par hasard sur les quais. Nous avouons que, pour notre part, nous y voyons tout simplement de la hagiographie. Le fait est trop invraisemblable, et les raisonnements de M. Vidgrain en faveur de son historicité ne nous ont nullement convaincus, Malebranche, tel qu'il le présente,

Digitized by Google

ignorant tout de la philosophie cartésienne et ne s'intéressant ni à la science ni à la philosophie (et cela lorsqu'il vivait dans un milieu aussi augustinien que cartésien, et l'un parce que l'autre) et n'étudiant que la théologie est une impossibilité. D'ailleurs, il n'aurait même pas pu aborder l'étude de la théologie sans voir se poser les redoutables problèmes *an Deus sit cognoscibilis, an Deus esse sit per se notum,* etc., et, sans aucun doute, ses maîtres de l'Oratoire, en lui enseignant les positions respectives des augustiniens et des thomistes n'ont pas manqué de lui parler du champion philosophique de l'Augustinisme, de l'ami des Beruelle, Condren et Gibieuf — nous avons nommé Descartes.

A. KOYRÉ.

MONTESSUS DE BALLORE (Comte de). — **Ethnographie Sismique et Volcanique** ou Les tremblements de terre et les volcans dans la religion, la morale, la mythologie et le folklore de tous les peuples. Paris, E. Champion, 5, Quai Malaquais, 1923, grand in-8° de VIII-206 pp., 20 francs.

Le Comte Montessus de Ballore est mort le 31 janvier 1923, encore jeune, ayant consacré toute sa vie à l'étude des tremblements de terre. Directeur des services sismologiques du Chili durant de longues années, il a représenté là-bas avec honneur la science et la volonté françaises. Aussi bien c'est avec le plus vif regret que je ne pourrai louer sans réserves son essai de folklore.

En travaillant à une bibliographie des ouvrages sur les tremblements de terre qui ne comprend pas moins de 8 volumes in-8°, l'auteur avait remarqué qu'ils étaient l'objet d'un grand nombre de croyances populaires et il résolut d'en faire une recherche systématique. L'idée était bonne et le Comte de Montessus paraissait placé mieux que tout autre pour la réaliser. Malheureusement le folklore lui était aussi étranger que la sismologie lui était familière. Au point de vue des sources, M. de B. ne cite pas moins de quatre ouvrages de Paul Sébillot, mais il omet une longue étude générale de celui-ci sur *les tremblements de terre* publiée dans la *Revue des Traditions populaires* en 1887 (II, 97-105). Bien entendu il ignore M. E. Grellois, *Météorologie religieuse et mystique,* Metz, 1870, qui consacre une vingtaine de pages à ce sujet. Le Comte M. de B. nous parle d'une façon générale des Bollandistes et « des Légendes Dorées », mais ne cite les *Acta* qu'une seule fois et deux fois Jacques de Voragine, ce dernier sans autre indication. Une certaine Madame Saunière, grande voyageuse, a

Digitized by Google

fourni à l'auteur plus de quarante traits, légendes ou récits, sur le sujet, dont bon nombre emprunts à des sources écrites ; excès de galante courtoisie sans doute, le Comte M. de B. se contente de citer en note sans plus, le nom de cette dame. En revanche il renvoie à toute une longue série d'articles et de travaux techniques sur les tremblements de terre que les folkloristes professionnels auraient difficilement exploités.

La conception du sujet laisse singulièrement à désirer. Le Comte de M. avait été frappé de ce fait qu'il existe en sismologie tout un ensemble d'opinions, voire de théories, qui n'ont aucun fondement expérimental et qui dérivent en droite ligne des croyances populaires. Et ceci l'a tellement surpris qu'il a cru devoir consacrer toute la première partie de son livre à ce qu'il appelle : Les sciences travesties, d'où une série de chapitres intitulés : Géologie sismologique, Météorologie sismique, Astronomie et Astrologie sismologiques, Cosmologie sismologique. Mais pourquoi traiter séparément des fausses liaisons des tremblements de terre avec les phénomènes météorologiques et ne pas consacrer un chapitre spécial à la médecine ou à l'épidémiologie sismiques. En réalité ces divers chapitres sont confus et ne laissent après eux aucune idée nette. Ils contiennent trop de faits qui ne sont pas à leur place et auraient été avantageusement remplacés par un court chapitre qui aurait dû venir à la fin sur les fausses hypothèses et les fausses théories qui déparent encore les manuels ou les traités scientifiques. Et ceci aurait d'ailleurs demandé des références que l'on n'a pas cru devoir nous donner. Elles nous auraient cependant mieux fait comprendre pourquoi cet ouvrage a été couronné par l'académie des sciences.

La seconde partie, sous le titre général d'animisme, englobe le spiritisme (les mânes), la mythologie, la démonologie et l'anthropologie ; c'est un peu effarant. On ne voit pas comment les tremblements de terre provoqués par l'homme, en l'espèce le sorcier, relèvent de l'étude de l'animisme. Et pourquoi davantage les mythes élaborés ou le rôle de tel grand dieu comme Neptune ; ne serait-ce plus un personnage anthropomorphe ? Tous ces grands mots en *isme* ne semblent pas avoir de sens précis dans l'esprit de l'auteur. Pour lui animisme, démonisme, anthropomorphisme, c'est tout un ; au reste, il emploie indifféremment les mots sismique et sismologique. Le mot folklore est ordinairement pour lui synonyme de crédulité populaire.

Digitized by Google

La troisième partie : Croyances et pratiques religieuses et superstitieuses, revient sur tous les points traités dans les divisions précédentes et nous apprend qu'il existe *une morale sismique ou volcanique.* Cela surprend et l'on peut se demander si l'auteur traite sous ce nom de la morale anarchiste et de la propagande par le fait. Entendez simplement que les tremblements de terre ont été souvent considérés comme des châtiments célestes et parfois quand ils détruisent le camp ou la ville de l'ennemi, comme des secours divins. Ce chapitre de morale, si tant est qu'il soit moral, n'est pas plus surprenant d'ailleurs que les chapitres qui sont intitulés : Prodiges et miracles, Présages et Prédictions ; tous les faits qui y sont rapportés devraient logiquement prendre place dans l'une des parties précédentes.

L'esprit qui anime le livre tout entier est d'ailleurs bien singulier, il évite de parler des tremblements de terre que la Bible prenait comme des miracles, car il s'agit là de prodiges auxquels on est obligé de croire (p. 119), et il écrit cette phrase stupéfiante : « Comme une sorte de revanche contre l'accusation portée contre les chrétiens de Rome, on a vu les nations catholiques penser de même à l'égard des protestants. Ce fut le cas du futur amiral Byron qui, se trouvant à l'île de Chiloé, en 1744, après le naufrage de la frégate Wager, refusa de baiser une sainte image ; un tremblement de terre ayant eu lieu il dut s'enfuir pour éviter un mauvais parti », (p. 116). Ce fut là une manifestation d'un esprit superstitieux, mais que vient faire ici le mot *revanche* et que peut-il vouloir dire ?

Il eut été nécessaire de nous montrer les origines animistes et anthropomorphiques de l'interprétation des tremblements de terre et leur évolution progressive, mais il eut fallu pour cela être plus rationnel. Il aurait fallu d'autre part s'étendre sur les tremblements de terre théophaniques, leurs raisons spirituelles et symboliques et montrer que la plupart des légendes et des mythes sismiques s'y rattachent et ne sont que des imitations des évangiles bouddhiques et chrétiens. Mais l'auteur semble avoir presque tout ignoré du sujet. Pas un mot du Kolahala et du Holahala, entendez de l'émoi des éléments lors des différentes manifestations du Bouddha ou de ses saints disciples. Ces tremblements de terre, d'origine spirituelle, semblent cependant de la plus haute importance du point de vue où l'auteur se plaçait (1).

(1) *P. Saintyves, Essai de Folklore Biblique,* pp. 437-443.

Digitized by Google

Malgré tous ses défauts qui sont graves, nous ne saurions oublier que ce livre est le premier essai de folklore des tremblements de terre et qu'il réunit nombre de faits jusqu'ici dispersés dans des recueils et des revues techniques ou il est difficile de les atteindre.

P. SAINTYVES.

P. J. ANDRÉ. — **L'Islam et les races.** — T. Ier : Les origines, le tronc et la greffe ; T. II : Les rameaux (mouvements régionaux et sectes). — Paris, Geuthner, s. d., (1923), 2 vol. in-8, XXVI-270 p. et 325 p. Prix : 25 francs.

M. P. J. André, capitaine d'infanterie coloniale, qui a déjà publié, sous le pseudonyme de Pierre Redan, anagramme de son nom, un volume sur la Cilicie et le problème ottoman, ainsi que, sous son nom propre, des articles dans le Bulletin du Comité de l'Asie française, soumet aujourd'hui au jugement du public ses vues d'ensemble sur l'histoire des Etats musulmans, leur développement, leur décadence, leur état actuel. C'est une vaste synthèse historique que les gens les mieux informés auraient peut-être hésité à écrire. L'auteur s'est lancé à corps perdu dans cette entreprise ; y a-t-il réussi ? C'est au lecteur à le dire. Nous ne ferons que jeter sur le papier quelques brèves notes tracées au courant de la plume.

M. André a beaucoup voyagé dans les pays habités par les adeptes de la religion musulmane, dans le Sahara algérien et sur les confins du Maroc, au long des côtes africaines de l'Océan indien, en naviguant sur des boutres indigènes, enfin en Cilicie. Partout il a été en contact avec des Musulmans et les observations qu'il a été amené à faire sont la partie la plus intéressante de ces deux volumes, ainsi que ses considérations sur la politique contemporaine, terrain sur lequel nous ne le suivrons pas. Tout cela est fort bien ; mais il y a beaucoup à dire sur sa compréhension de l'histoire. L'auteur ne voit que les Arabes et les Turcs, et de l'opposition entre les caractères de ces deux peuples, du contraste qu'il est aisé de reconnaître entre leurs habitudes, il fait sortir toute une philosophie de l'histoire, dont le principal défaut est de ne pas tenir compte de l'influence intellectuelle et morale que la Perse a exercée, non seulement sur le développement du monde de l'Islam, mais encore, à diverses époques, sur l'Asie Cen-

Digitized by Google

trale. Les Turcs ne se sont civilisés, après leur conversion aux dogmes révélés par Mahomet, après leur répudiation du bouddhisme et du manichéisme, que par l'influence de l'Iran ; et si la dynastie d'Osman, réduite naguère au rôle de pontife pour lequel rien ne la désignait, a pris en partie la succession des empereurs romains de Constantinople, elle a été plus encore, par ses cérémonies de cour, par son organisation féodale, par son rôle dans la question d'Orient, la continuation des Achéménides et des Sassanides.

De deux choses l'une : ou l'auteur n'est pas suffisamment au courant des derniers travaux scientifiques sur l'Islam, ou bien son ouvrage a été conçu et exécuté trop hâtivement. Je ne vois pas d'autre moyen d'expliquer les erreurs manifestes qui se sont pressées au bout de sa plume, et qu'il serait fastidieux d'énumérer. On se contentera de citer les principales : au t. Ier, *el-Mekkat el-Arab* (*sic*) est interprété par « le Rassemblement des Arabes » (p. 15), Mahomet élevé par son oncle Abou-Bekr (p. 21), les Abyssins chrétiens nestoriens (p. 27, n. 1), les trois cent soixante idoles protégeant le temple de la Mecque (p. 28), la première construction des mosquées rappelant celle des tentes (p. 74), les Turcs héritiers des khalifes par voie d'achat (p. 110, cf. p. 223 : « Il acheta donc l'imâmat au dernier Abbasside »), les Arabes ne devant qu'à eux-mêmes nos chiffres actuels (p. 114), la loi ottomane qui est un mélange du *Yassak* (consigne) avec la loi coranique (p. 226) ; et au t. II : L'Islam fut à l'origine une religion de nomades, faite pour des nomades (p. 1). Autant de mots, autant d'erreurs. La langue arabe est assez maltraitée : la morale serait en arabe El Feqih, la sagesse (t. I, p. 56), el arkan el Islam (*sic*), « les piliers de la morale » (p. 58), le Hiram (p. 69), fataoua, vulgairement fetoua (p. 77), alors que le premier est simplement le pluriel du second, qui n'a rien de vulgaire, Foustat el Misr, la tente de l'Egypte (p. 109, note), les Caïsites, appelés aussi Caïsanites (t. II, p. 6), confusion entre Qaïs et Kaïsân, Seddikia « sages » (p. 47). Les noms propres ne sont pas à l'abri d'étranges transformations : Yesguerd pour Yezdeguerd, Hindus pour Indus, Maowiya pour Moàwiya, un vieux poète, nommé Kheïoum (t. I, p. 18), lire Omar Khayyâm, le sultan Bours-beg (p. 96) qui est Barsbâï, Abdul-Medjid (p. 183) qu'il faut lire Ibn-Madjid ; Ibàd, t. II, p. 7, est le même que Abaz, p. 10 : c'est le fondateur de la secte kharidjite des Abâdites ou Ibâdites.

Digitized by Google

On ne peut donc se servir de l'ouvrage de M. André qu'avec une extrême prudence. En revanche, comme je l'ai dit plus haut, la partie contemporaine renferme des renseignements exacts, parce que c'est la description d'événements que l'auteur a vécus ou sur lesquels il a eu des renseignements de première main. Cette partie conserve toute sa valeur.

Cl. HUART.

REV. A. COHEN. — **The babylonian Talmud : Tractate Berakot,** translated into english for the first time, with introduction, commentary, glossary and indices, Cambridge University press, 1921, XL-460 pages.

L'étude historique et critique de la littérature talmudique n'en est encore qu'à ses débuts. La première tâche qui s'imposerait serait l'établissement d'une édition critique du texte des traités de la michna, de la tosephta et des deux recueils de guemara. Ce travail est ébauché pour la michna et la tosephta. En ce qui concerne la guemara (ou talmud) de Babylone, on se borne en général à reproduire le texte imprimé par Bomberg en 1520-1523 ; les plus soucieux d'exactitude — tel l'auteur de la présente version — utilisent en outre les variantes d'un manuscrit de Munich collationné par Raphaël Rabbinovicz et dont on a publié récemment une reproduction phototypique (1).

A défaut d'édition scientifique de l'original, il faudrait tout au moins de bonnes traductions du texte courant. Une traduction annotée est, en effet, à peu près indispensable, même au lecteur versé dans les langues sémitiques, s'il veut étudier cette littérature très spéciale sans le secours d'un initié ; car les traités du talmud, ne contenant guère que des résumés très concis de discussions engagées entre des rabbins sur divers points de droit et d'exégèse, ont toujours été destinés à servir de canevas à un enseignement oral.

Or, il n'existe pas encore de traduction complète des deux talmuds dans les principales langues de l'Europe. Si les Alle-

(1) *Talmud babylonicum codicis hebraici monacensis 95 fautore Johanne Schnorr von Carolsfeld arte phototypica depingendum curavit praefatione et argumentis instruxit* Hermann L. Strack, Leyde, Sijthoff, 1912.

Digitized by Google

mands ont la version du talmud de Babylone de Goldschfidt (1), nous ne possédons en français, — à côté d'une traduction complète du talmud de Jérusalem par Moïse Schwab, — qu'une version du premier traité du talmud de Babylone (Berakot) par le même auteur (2) et la paraphrase de quelques autres sections par J.-J.-M. Rabbinowicz. Quant aux lecteurs anglais, la traduction que nous annonçons est, paraît-il, la première qui leur ait été offerte de ce même traité des « Bénédictions » par lequel s'ouvre le talmud de Babylone.

Le texte nous a semblé être rendu exactement ; dans les cas douteux les interprétations adoptées sont plausibles (3). Les notes, plus abondantes que dans les traductions de Goldschmidt et de Schwab, donnent sous une forme concise, les explications indispensables. Elles sont complétées par trois index. La présentation typographique est excellente : des manchettes dans les marges, indiquant le contenu de chaque paragraphe, permettent de se retrouver facilement dans un ouvrage dont le plan manque souvent de rigueur et où les digressions surabondent.

L'introduction est un peu maigre et se tient trop dans le domaine des généralités et de l'apologétique. L'auteur consacre trois paragraphes à défendre la *halaka* contre le reproche de formalisme, à prouver que l'*aggada* ne doit pas être taxée de puérilité et à justifier les procédés d'exégèse biblique des rabbins. Il y a là des remarques intéressantes ; mais on eût préféré que M. Cohen donnât plus de détails sur la formation du traité des « Bénédictions », sur l'origine et le développement des rites qu'il décrit et des croyances dont il nous apporte l'écho, comme l'a fait par exemple M. Oscar Holtzmann dans ses éditions de la

(1) Lazarus Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*... Berlin, Calvary, 1896 et suiv. (texte hébreu et traduction allemande).

(2) *Traité des Berakoth du talmud de Jérusalem et du talmud de Babylone, traduit pour la première fois en français*, Paris, imprimerie nationale, 1881.

(3) Signalons cependant une étrange inadvertance. Il s'agit, il est vrai, d'un passage du Nouveau Testament visé dans une note (p. 113, note 6). A propos de Hannina, ce thaumaturge qui ne mangeait qu'une mesure de caroubes par semaine (fol. 17b), et pour montrer que ce fruit était l'aliment des plus pauvres et des ascètes, M. Cohen allègue, non pas Luc 15, 16, mais Matth. 3, 4, où il est dit que Jean se nourrissait de sauterelles (*locusts*) et de miel sauvage. La confusion vient sans doute de ce que le mot anglais *locust* peut signifier sauterelle ou caroube. M. Cohen aura négligé de vérifier sur le grec.

Digitized by Google

michna et de la tosephta du même traité (1), éditions que M. Cohen n'a citées ni dans sa bibliographie ni, si je ne me trompe, dans ses notes.

Tel qu'il est, l'ouvrage est appelé à rendre de grands services. Grâce à lui tout un groupe de lecteurs pourra facilement faire connaissance avec un des traités du talmud les plus riches en renseignements sur le folklore juif.

Adolphe Lods.

Frédéric Hrozny, **Code Hittite provenant de l'Asie Mineure (vers 1350 av. J.-C.)**, 1re partie, transcription, traduction française, 26 planches (Hethitica, collection de travaux relatifs à la philologie, l'histoire et l'archéologie hittites, publiée sous la direction de Frédéric Hrozny, tome 1er), Paris, Geuthner, 1922, 36 francs.

Notre connaissance du droit des peuples de l'ancien Orient s'accroît rapidement grâce à d'heureuses trouvailles. Jusqu'au début du xxe siècle on ne possédait que les codes hébreux, Livre de l'Alliance (Ex. 20, 23-23, 19), Deutéronome et quelques lois dans le Lévitique. En 1902 nous avons vu réapparaître le code babylonien du roi Hammourabi, en 1915 quelques lois sumériennes en partie parallèles à celles de ce code (2), puis en 1920 un recueil de lois assyriennes traduit par le P. Scheil (3). Voici que vient s'ajouter à ces quatre législations un code hittite découvert par M. Winckler, à Bogazkeui, autrefois Hattušaš, capitale du grand empire créé en Asie Mineure et en Syrie par les Hittites ou Héthéens.

Il s'agit de deux tablettes principales et de fragments de plusieurs autres. Ces documents sont écrits en caractères cunéiformes, mais en langue hittite. La lecture en est donc relativement aisée ; l'interprétation, au contraire, présentait des difficultés en apparence insurmontables. L'idiome hittite, en effet, nous était inconnu ; on n'était pas même fixé sur la famille linguistique à laquelle il appartenait.

(1) *Die Mischna..., Berakot...* Giessen, Tœpelmann, 1912. *Der Tosephtatraktat Berakot, ...* Giessen, Tœpelmann, 1912.

(2) A. T. Clay, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Bab. Coll.*, 1915, p. 18 ss..

(3) *Recueil de lois assyriennes. Texte assyrien en transcription avec traduction française et index*, Paris, Geuthner, 1921.

Digitized by Google

Grâce à la sagacité de quelques philologues, au premier rang desquels il faut nommer M. Frédéric Hrozny, professeur à l'Université tchèque de Prague, le problème paraît être en bonne voie de solution.

M. Hrozny, après avoir édité le texte cunéiforme du code hittite dans *Keilschrifttexte aus Boghazköi, VI. Heft* (Leipzig, 1921), en donne maintenant une transcription critique (avec toutes les variantes) et une traduction française. Or cette version concorde pour l'essentiel avec la traduction allemande que MM. Zimmern et Friedrich ont élaborée indépendamment de M. Hrozny et publiée un peu avant lui (1). Cet accord est fait pour inspirer une grande confiance à ceux qui ne sont pas des spécialistes des études hittites.

Il reste naturellement bien des points obscurs : sens d'un mot ou d'une phrase, allusion à un fait d'histoire, à un détail d'organisation sociale ou à quelque institution religieuse. Ces questions seront à élucider à la lumière des autres documents sur la civilisation hittite. Le moment ne semble donc pas encore venu pour les profanes de tirer des nouveaux textes des conclusions utilisables pour l'histoire générale. Il faut tout au moins attendre le commentaire que nous promet M. Hrozny.

Il sera permis cependant, dès à présent, de donner un aperçu du contenu de la législation qui vient de nous être révélée et d'en signaler quelques caractères généraux.

On peut répartir la matière traitée dans le code en dix groupes principaux, dont quatre dans la première tablette :

I. Lois sur le meurtre, les blessures, le rapt (1-24), avec, en appendice, une disposition assez énigmatique (25) contre la personne qui cuit dans un pot ou un bassin (du temple ?).

II. Lois relatives au mariage (26-37), suivies d'un article contre les bandits, amené, semble-t-il, par association d'idées (38).

III. Règles sur les fiefs. Elles forment deux ensembles (39-41 et 46-56) séparés par une petite série de lois sans rapports apparents avec leur contexte : sur la mort d'un homme loué, le sauvetage d'un bœuf ou d'un homme, les objets trouvés (42-45).

(1) *Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von Boghazköi (um 1300 v. Chr.), unter Mitwirkung von* Dr Johannes Friedrich *übersetzt von* Dr Heinrich Zimmern, Leipzig, 1922.

Digitized by Google

IV. Lois sur les vols de bestiaux, les blessures faites aux animaux, le vol en général et l'incendie (57-100).

Deuxième tablette. — V. Lois sur divers attentats à la propriété (101-144), le vol principalement , mais aussi les incendies involontaires (105-106) et les délits de pacage (107).

VI. Règles sur les locations et les salaires (145-148, 150-161), avec une loi (149) défendant de manger un taureau reproducteur (loué ?).

VII. Lois diverses (162-176A), dont quelques-unes relatives à des rites religieux ou magiques (164-171).

VIII. Salaires et prix de vente (176B-186).

IX. Unions illicites, viol (186-200A).

X. De nouveau un tarif de location (200B).

On se demandera aussitôt quelle est la relation du code hittite — appelons-le Hi pour abréger — avec les législations orientales déjà connues, notamment le code de Hammourabi (CH), le Recueil de lois assyriennes (RA) et le livre de l'Alliance (LA).

Il y a entre ces divers documents une parenté qui saute aux yeux. La matière traitée est sensiblement la même. On constate parfois entre plusieurs de ces codes des ressemblances frappantes dans la définition des délits, dans la fixation des peines, dans la règlementation de certaines institutions caractéristiques (fiefs dans CH et Hi, apports des époux dans CH, Hi et RA, fixation des salaires par la loi dans CH et Hi), voire même dans la séquence des lois : ainsi Hi, comme CH, associe étroitement le rapt et l'aide donnée à l'esclave fugitif avec obligation de donner une récompense de 2 sicles à qui le ramène à son maître (CH 14-20, Hi 19-24). L'incendie involontaire est, dans Hi (105-106 et 107), juxtaposé aux délits de pacage comme dans LA (Ex. 22, 4-5) (1) ; et, comme dans CH et LA, les dégâts faits dans les champs du voisin sont associés au vol.

(1) Du moins d'après le texte massorétique d'Ex. 22, 4. D'après les Septante il n'est question dans ces deux versets que de l'incendie involontaire. Le parallèle du code hittite tendrait peut-être à faire donner la préférence à la leçon hébraïque ; cependant l'ordre des lois y est inverse. Même association dans la loi des XII Tables. Et D.-H. Muller en a conclu que la VIIe Table de la vieille loi romaine était d'origine sémitique (*Ueber die Gesetze Hammurabis, Vortrag*, Vienne, 1904, p. 32-45).

Digitized by Google

Mais, d'autre part, il ressort de la simple analyse que nous avons donnée du contenu de Hi que le plan de ce code est sensiblement différent de celui de CH (1), ainsi que de l'ordre des lois dans LA (2) et certainement aussi de celui de RA pour autant que les fragments conservés permettent de l'apercevoir (3).

Non seulement les grandes subdivisions du code, les « titres » si l'on ose employer ce terme, sont, dans chaque recueil, rangés dans un ordre différent ; mais, ce qui est plus grave — car cela trahit des conceptions divergentes — il arrive souvent que les lois relatives à un même délit soient placées par certaines législations dans un titre et par d'autres dans un titre différent. Ainsi le rapt est classé par CH avec le vol (14), par Hi (19-21) et LA (Ex. 21, 16) avec le meurtre et les blessures. — Le viol est traité par CH (129-130) et RA (12-20, 56-58) dans le groupe des lois relatives à la femme, par LA avec les attentats à la propriété (Ex. 22, 15-16), par Hi dans un chapitre à part avec les unions illicites (187-200A). — Le cas de la femme qui accouche prématurément ou avorte parce qu'elle a été frappée est réglé par CH (209-214), Hi (17-18) et LA (Ex. 21, 22-25) dans la partie relative aux coups et blessures, par RA (21, 51-54) dans le groupe des lois concernant la femme.

Il est parlé des blessures faites aux animaux, tantôt dans le chapitre sur les blessures et accidents (CH 244-249), tantôt dans celui qui est consacré au vol (Hi 72-80, 84-90), tantôt partie dans l'un, partie dans l'autre (LA, Ex. 21, 33-36 ; 22, 9-14).

Les dégâts commis par les bestiaux rentrent d'après Hi (107) et LA (Ex. 22, 4 texte mas.) dans les attentats à la propriété, d'après CH (57-58) dans le code du fermier.

(1) Les grandes divisions du CH sont : I. Procédure (1-5) ; — II. Vol (6-25) ; — III. Fiefs, créances, dépôts (26-126) ; — IV. Femme (127-184) ; — V. Enfants (185-195) ; — VI. Blessures, accidents (196-267) ; — VII. Locations et salaires (268-277) ; — VIII. Esclaves (278-282).

(2) Disposition du LA : I. Culte : images et autels (Ex. 20, 23-26) ; — II. Esclaves (21, 1-11) ; — III. Meurtre, coups et blessures (21, 12-36) ; — IV. Attentats à la propriété (21, 37-22, 16). — V. Trois crimes capitaux (22, 17-19) ; — VI. Préceptes d'humanité (22, 20-26) et défense de maudire Dieu (22, 27) ; — VII. Règles cultuelles, rites (22, 28-30) ; — VIII. Règles de procédure et préceptes d'humanité (23, 1-9) ; — IX. Cultes, rites (23, 10-19).

(3) Les principaux concernent la femme (1-60), la propriété foncière (I-XXI) et les attentats à la propriété (A-K).

Digitized by Google

Les unions avec les bêtes sont classées par Hi avec l'inceste (187, 188 (?), 199, 200A), par LA dans un groupe de trois crimes capitaux (Ex. 22, 18).

L'inceste qui fait partie dans Hi d'un chapitre à part sur les unions illicites (189-190) est rangé par CH dans les lois sur la femme (154-158).

Il paraît résulter de ces constatations que les rédacteurs des codes les plus récents, Hi (vers 1350 d'après M. Hrozny, vers 1500 selon M. Zimmern), RA (1400 à 1200 d'après le P. Scheil), LA (probablement au IXe siècle), ne se sont pas bornés à retoucher le code antérieur de Hammourabi (publié vers 1950) ou à se copier les uns les autres en se corrigeant ; sans quoi ils auraient apparemment conservé le cadre, la disposition générale de leur modèle, quitte à y faire des modifications de détail. La nouvelle découverte ne tend pas non plus à confirmer l'hypothèse de M. D.-H. Müller d'une « loi sémitique primitive » qui aurait servi de prototype commun aux diverses législations orientales et même à la loi des XII Tables. Il semble qu'il faille parler d'une influence inspiratrice du *droit* babylonien plus encore que d'emprunts à un *code* babylonien.

En tout cas, les principes communs aux diverses législations orientales ont été, dans chacune d'elles, librement adaptés à l'état social du peuple auquel elle était destinée. Aussi le nouveau code nous apporte-t-il quantité de renseignements sur l'organisation de la société hittite. Pour ne citer qu'un exemple, il prescrit que, en cas de brouille de ménage et de séparation des époux, les enfants seront partagés entre eux, la femme gardant un enfant — ou même, d'après un autre texte, les gardant tous sauf un — (31-33). Hi va donc beaucoup plus loin que CH, qui permet seulement que les enfants de la concubine répudiée lui soient confiés jusqu'à ce qu'ils soient élevés (137). Il semble que Hi admette une sorte de divorce avec égalité de droits pour les deux conjoints, et non pas seulement la répudiation de la femme par le mari. Et cela ne serait pas pour surprendre au pays des Amazones.

Une des particularités les plus curieuses de Hi, c'est qu'il note à plusieurs reprises des différences entre le droit actuel et le droit ancien. « Si deux ruches, si trois ruches quelqu'un vole, autrefois nourriture (= proie) des abeilles il était fait, mais main-

Digitized by Google

tenant 6 sicles d'argent il donne » (92) (1). Les différences entre les règles anciennes et celles que le législateur veut voir appliquer de son temps portent principalement sur les pénalités. Beaucoup des supplices barbares infligés antérieurement sont abolis : livraison aux abeilles, mise au banc — de torture ? — ou empalement (121), écartèlement (166). Les peines afflictives tendent à être remplacées par des versements en argent (92,101) ou, dans un cas spécial, par des immolations de moutons et un sacrifice (166-167). La quotité des versements en argent ou en nature a fort souvent été diminuée, notamment par la suppression des amendes payées « au palais », qui accompagnaient autrefois les dommages-intérêts alloués à la partie lésée (7, 9, 25).

Ces données sur le droit pénal hittite et ses transformations nous apportent deux enseignements du plus haut intérêt. Elles nous apprennent d'abord que la société hittite, au XIVe siècle, était parvenue à un niveau de civilisation fort élevé. L'atténuation de la rigueur des peines édictées par la loi est, en effet, un sûr témoin de l'adoucissement général des mœurs. La société hittite se montre, sur ce point, en avance à la fois sur l'antique culture babylonienne et surtout sur la dure civilisation assyrienne, dont les lois, à la même époque, infligeaient pour une foule de délits la bastonnade, les corvées, l'enlèvement du nez, des oreilles, des doigts ou des seins. Hi se rapproche plutôt de LA ; encore a-t-il complètement laissé tomber la vieille règle du talion.

Second enseignement : l'exemple du code hittite prouve, par un témoignage formel et irrécusable, que le droit a évolué dans les sociétés orientales comme chez tous les peuples. Ce fait, en dépit des indices bien souvent relevés de divers côtés, est, on le sait, nié par certains esprits qui posent en dogme l'immutabilité des mœurs et des lois en Orient et se refusent notamment a reconnaître aucune divergence réelle entre les divers codes que la critique a été amenée à distinguer dans l'ensemble des lois juives. Le code hittite offre maintenant l'exemple indiscutable d'un droit oriental qui avait évolué et évolué rapidement.

Si le législateur, en effet, prend soin de noter les règles anciennes, ce n'est apparemment pas par intérêt archéologique, c'est parce qu'il y avait de son temps des juges qui prétendaient encore les appliquer ou des plaideurs qui s'en prévalaient. Les modifi-

(1) Cf. 7, 9, 19B, 25, 57-59, 63-65, 67-69, 81, 91, 94, 101, 119, 121, 122, 129, 166-167.

Digitized by Google

cations devaient donc être assez récentes. Du reste, le législateur signale expressément un changement qui s'était produit au temps du père du roi (54-55). Le code hittite est, sinon un code de réforme proprement dit, introduisant pour la première fois des lois nouvelles, du moins un code sanctionnant des réformes récentes. Le rapprochement avec le Deutéronome s'impose : la distinction que ce code israélite fait entre le droit actuel et le droit de l'avenir (12, 8-12) répond exactement — avec le changement de rédaction exigé par la fiction mosaïque — à celle que Hi fait entre l'usage ancien et la règle présente.

D'autres indices, du reste, confirment que le droit hittite s'est modifié avant et après la rédaction de notre recueil. A côté des deux tablettes principales on a retrouvé plusieurs fragments donnant diverses parties du même code, mais avec des différences notables portant, non seulement sur la rédaction, mais sur le fond même des lois.

De plus la disposition des matières dans Hi suggère fort clairement qu'il avait été remanié et augmenté avant de recevoir sa forme actuelle. Le conglomérat de lois diverses (42-45) qui coupe en deux la législation sur les fiefs doit avoir été inséré après coup ; de même l'agrégat (162-176A) qui est intercalé au milieu des lois sur les salaires. Il faut en dire autant du chapitre sur les unions illicites (187-200A), à moins qu'on ne préfère admettre que la loi sur les locations qui le suit (200B) et qui devrait logiquement le précéder est un appendice ajouté tardivement.

Signalons, enfin, une dernière particularité du code hittite : il se tient un peu moins rigoureusement que CH et RA sur le terrain proprement juridique. C'est, on le sait, un des traits les plus remarquables du CH que le législateur babylonien paraît avoir déjà une notion très précise de ce qui distingue le droit de la morale et de la religion : il vise bien quelques délits religieux, mais toujours de ceux qui doivent être punis par les tribunaux. C'est aussi, d'une façon générale, l'attitude du législateur hittite. Cependant le code contient aussi quelques règles rituelles qu'on ne peut guère faire rentrer dans le droit proprement dit. Sans doute certaines des pratiques qu'il décrit peuvent être interprétées comme des formes à observer sous peine de nullité d'un acte juridique : ainsi, les sacrifices à offrir pour la consécration d'une borne (168) ou lors de l'acquisition d'un champ (169), les rites à accomplir pour la répudiation ou la réadoption d'un fils et

Digitized by Google

qui consistent à mettre dehors ou à réintroduire dans la maison des objets lui appartenant (171). Mais l'une, au moins, des cérémonies prescrites a nettement le caractère d'un acte propitiatoire : c'est le sacrifice qu'il faut célébrer si l'on veut revoir sa maison au bout d'un an quand on part à cheval pour la guerre (164-165).

Toutefois ces lois de caractère proprement religieux et ne se prêtant pas à une sanction judiciaire sont l'exception ; elles ne se rencontrent guère que dans un petit groupe d'articles qu'il y a lieu, nous l'avons vu, de croire ajouté après coup.

Les codes israélites (LA, Deut., Code de Sainteté), où les règles juridiques sont, au contraire, étraitement entremêlées de préceptes moraux et de prescriptions religieuses, sont donc isolées à cet égard parmi les législations orientales. On a souvent vu dans ce mélange du droit, de la religion et de la morale la survivance tenace de temps très anciens. L'analogie des autres codes de l'ancien Orient, jointe à divers indices fournis par les textes hébreux eux-mêmes, donne plutôt à penser que ce mélange n'est pas primitif, qu'il a été opéré après coup, lors de la rédaction dernière du code qu'on appelle « le livre de l'Alliance » et a été imité ensuite dans les recueils ultérieurs. En juxtaposant des éléments, à nos yeux, hétérogènes, on aura pensé donner corps à cette idée, qui s'était développée dans les milieux yahvistes les plus ardents : que toutes les obligations de l'Israélite, qu'elles soient légales, morales ou religieuses, sont au fond des devoirs envers Dieu.

Puissent ces lignes faire entrevoir le vaste champ que l'heureuse découverte de M. Winckler, mise en valeur par la rare sagacité de M. Hrozny, ouvre aux études de philologie, d'histoire et de droit comparé !

Adolphe Lods.

G. Contenau. — **La glyptique syro-hittite.** Haut Commissariat de la République française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités et des Beaux-Arts. Bibliothèque archéologique et historique, t. II. XII + 217 p., 48 pl. Paris, Geuthner, 1923.

La glyptique a été un art très répandu en Asie antérieure dans l'antiquité. Les couches les plus profondes de Suse et des villes sumériennes ont livré des cachets plats et des cylindres, et il est possible aujourd'hui de suivre, d'après de très nombreux documents, l'évolution des sujets et le développement de la gravure

Digitized by Google

sur le territoire de la Susiane et de la Babylonie, depuis l'établissement des premiers habitants jusqu'après la conquête d'Alexandre. Pour l'Assyrie, les découvertes d'Assur permettent de compléter le cadre de la classification. Depuis longtemps on connaissait deux groupes de cylindres et de cachets fabriqués entre le XIIe et le VIIe siècles et l'on savait qu'au temps de Hammourabi la glyptique était nettement babylonienne. Les empreintes plus anciennes découvertes à Qalat Shergat portent pour la plupart des imitations des sujets sumériens en honneur pendant la 3e dynastie d'Our ; et quand Babylone est tombée sous la domination des Kassites, les nouvelles formules d'art qui apparaissent en Assyrie sont importées du plateau anatolien où l'art sumérien s'est répandu dès les origines des temps historiques et y a subi d'importantes transformations. Le nom des Hittites, bien que certainement impropre, synthétise encore pour nous comme pour les Assyriens de l'époque des Sargonides, des peuples divers d'origine qui ont habité la Cappodoce et la Syrie du Nord et dont les conceptions artistiques ont exercé une influence prépondérante sur les Assyriens à partir du moment où ceux-ci se furent affranchis de la tutelle babylonienne.

Hittites et Syriens ont été en contact avec la civilisation suméro-akkadienne, avec la civilisation égyptienne, avec la civilisation égéenne. Les Hittites sont installés, d'après les uns, au début des temps historiques dans la Syrie du Nord, à Carchémish par exemple, et au temps d'Abraham ils ont des colonies de marchands en Amourrou et en Canaan, le long de la route d'Egypte ; d'autres les font arriver en Asie-Mineure seulement au temps de la première dynastie babylonienne, dont ils causent la ruine. Quoi qu'il en soit, ils fondent à cette époque un royaume qui au début du XIVe siècle s'étend du nord de l'Halys jusqu'en Amourrou, et quand au XIIe siècle le mouvement qui amène les Philistins sur la côte méridionale de la Syrie et permet aux Hébreux de s'installer en Canaan les chasse eux-mêmes du plateau anatolien, ils se concentrent autour de Carchemisch.

S'il est parfois difficile de classer certains cylindres dans le groupe syro-hittite ou dans le groupe babylonien, il est beaucoup plus difficile de déterminer ce qui est proprement hittite et proprement syrien. Aussi a-t-on jusqu'à ce jour réuni dans une même division les cylindres et cachets qui proviennent de l'Asie-Mineure et ceux de la Syrie. La tâche que s'est proposée M. Conte-

Digitized by Google

nau c'est de classer ces petits monuments par périodes et dans chaque période d'établir des groupements caractéristiques d'une même région géographique ou d'une influence prépondérante.

Etude à peu près complètement nouvelle. En 1886, Menant avait consacré un chapitre de ses *Recherches sur la Glyptique orientale* aux intailles de l'Asie-Mineure ; Heuzey a étudié quelques documents caractéristiques entrés au Musée du Louvre ; Perrot et Chipiez n'ont admis comme hittites que les sceaux ornés de hiéroglyphes ; et Ward, dans son magistral recueil, a réuni plus de deux cents cylindres. Les Catalogues du Louvre, de la Bibliothèque nationale, de la Collection de Clercq, de la Collection Pierpont Morgan, du Musée de Bruxelles permettent d'étudier un très grand nombre de documents, mais ils ne donnent pas directement la justification de leur classement qui, pour des raisons diverses, ne suit pas toujours une chronologie rigoureuse. Une seule étude se proposant le même but est antérieure, celle que M. Hogarth a consacrée à justifier le classement adopté par lui dans le Catalogue des sceaux hittites conservés à l'Ashmolean Museum d'Oxford.

Sur quelques points, M. Contenau se sépare du savant anglais et notamment il refuse d'accepter comme propres aux Hittites les cylindres les plus anciens achetés dans la région syro-hittite ou trouvés là dans des fouilles régulières. Ils ne présentent en effet, comme l'admet M. Hogarth lui-même, aucun des caractères propres à l'art hittite ultérieur ; mais de plus, ils ont de nombreux équivalents au Musée du Louvre, dans les collections de Suse et de Tello. Ils sont donc l'œuvre de population de même civilisation, et cette civilisation s'étend par l'Anatolie et la mer Egée jusqu'à l'île de Crète ; elle s'implante fortement en Syrie et pendant quelque temps exerce une influence dans la vallée du Nil. Elle semble s'être répandue sur tout l'Orient vers la fin du IVe millénaire et elle témoigne sur tout cet immense territoire d'une grande affinité de milieu, explicable seulement par une dispersion de peuples de même origine dont nous trouvons des traces au sud-est de la mer Caspienne, d'où les uns se répandent de là vers l'Asie-Mineure et la Syrie, tandis que d'autres descendus vers la plaine du Bas-Euphrate y forment le peuple sumérien ou s'installent dans la vallée de la Kerkha et fondent la ville de Suse. Cette civilisation nous l'appellons provisoirement sumérienne, parce que le pays de Sumer est la région où elle s'est le plus rapidement et le plus complètement développée, que l'Elam

Digitized by Google

lui-même se montre inférieur à Sumer en technique dès le temps où la dynastie d'Our-Ninâ règne à Lagash.

Que l'on écarte ou non ce groupe des cylindres les plus anciens trouvés dans la Syrie septentrionale, c'est seulement à l'époque de la 3e dynastie d'Our, au 24e siècle avant l'ère chrétienne selon la chronologie généralement admise en France, que paraissent en glyptique les caractères propres à l'art syro-cappadocien. On les trouve sur des empreintes recueillies aux environs de Césarée de Cappadoce dans les ruines de la ville de Ganish, où depuis plusieurs siècles s'était établie une colonie très policée de marchands sémites apparentés aux Assyriens, car Ashour est le premier de leurs dieux et certains de leurs usages ne se retrouvent pas ailleurs qu'en Assyrie.

L'influence extérieure s'y manifeste par la présence fréquente des scènes de présentation, type caractéristique de la glyptique sumérienne de cette époque. Tantôt le cylindre paraît importé, par exemple celui d'Our-Lougal-Marda, serviteur du roi d'Our Ibi-Sin, dont la légende a permis à M. Thureau-Dangin de déterminer la date des tablettes ; tantôt la même scène est différemment traitée et par la recherche du détail, par l'abondance de l'ornementation, montre déjà un des caractères de l'art syro-hittite. Certains sujets sont propres à cet art, par exemple la divinité dans un chariot et le taureau-autel. Les cylindres originaux de cette période sont encore rares ; la Bibliothèque nationale et le Louvre en possèdent quelques spécimens de grande valeur.

Le cachet plat, utilisé aux origines en Sumer et en Elam, avait été abandonné dans ces régions à l'aurore des temps historiques; on le retrouve en Anatolie concurremment avec le cylindre ; les sujets sont connus dans le répertoire suméro-élamite, aigle dicéphale héraldique, aigle monocéphale, lions attaquant un taureau dressé entre eux, ornements en tresses et en spirales, mais le style et la forme sont différents et témoignent d'influences nouvelles que M. Contenau n'hésite pas à rapporter au monde égéen ; il en trouve la preuve dans la comparaison de certaines armes découvertes dans la deuxième ville de Troie avec un poignard et une hache figurés sur un cylindre (p. 95). La forme de ces cachets nous est connue par de nombreux originaux au Musée du Louvre : le plus souvent ils ont une base circulaire et plate surmontée d'une tige conique terminée ou non par un bouton ; parfois la tige fait défaut et la rondelle, perforée de part en part, semble

Digitized by Google

dériver de la plaque rectangulaire, également perforée, connue en Elam et en Sumer à l'époque primitive.

Ce premier groupe est le seul connu dans la région syro-cappadocienne pour la période où il s'est développé. Sa limite chronologique inférieure est fixée par Contenau vers le XVIe siècle. Date un peu trop basse, semble-t-il ; à Babylone la série des cylindres caractéristiques de l'hégémonie amorrhéenne est remplacée dès les dernières années de la première dynastie par les types qui deviennent courants sous la domination kassite. Il a pu en être de même en pays hittite et aussitôt après le raid contre Babylone se serait produite l'évolution qui fixe définitivement les types iconographiques. L'influence de la glyptique en honneur dans la basse vallée de l'Euphrate disparaît et cela s'explique par la situation politique. Les documents appartiennent surtout à la Syrie du Nord, à la région côtière et au Haurân. Des représentations d'Amourrou à la hache ou au bâton courbé, de Téshoub dieu de la foudre, de la déesse nue, de personnages plus petits que les autres, sont caractéristiques de cette époque, ainsi que les scènes de communion, de jugement, ou d'offrandes d'animaux par des génies zoocéphales. Des semis d'animaux, de têtes détachées, de poissons, d'objets divers, rappellent les intailles archaïques de Suse ou de Shourouppak. Des cylindres sont surmontés d'une tige ; des cachets ont la forme d'un marteau qui se réduit parfois à un simple cube percé d'un trou de suspension ; d'autres, dont la base est à plusieurs lobes et la tige taillée à facettes, semblent imités de l'art crétois contemporain ; l'influence égéenne se fait aussi sentir dans la facture de l'arbre sacré ou dans la représentation de la hache bipenne.

Le mouvement des peuples qui avait précipité les Hittites contre Babylone, où bientôt après les Kassites s'installent en maîtres, ce mouvement atteint l'Egypte et les Hyksôs s'établissent dans le Delta. Le temps de leur domination (XVIIIe-XVIe siècles) est caractérisé en glyptique par un très grand nombre de scarabées d'un type particulier, les uns faits en Egypte, d'autres fabriqués en Canaan et même en Amourrou, au moins jusqu'à la hauteur de Sidon. En Syrie, ces scarabées se maintiennent après la fin de la domination Hyksôs en Egypte, et jusqu'au milieu de la XVIIIe dynastie. Leur décor se compose de hiéroglyphes, de symboles ou de personnages, entourés d'un ornement spiraloïde qui fait le tour du cachet.

Digitized by Google

Quand l'Egypte a fait la conquête de la Syrie, la glyptique locale lui emprunte des motifs de décoration et traite à l'égyptienne des motifs antérieurement connus. Divinités purement égyptiennes, ou divinités asiatiques vêtues à l'égyptienne ; attributs, symboles égyptiens. Deux princes de la ville de Sidon, Addoum et son fils se font graver des cylindres où le sujet est égyptisant et la légende cunéiforme.

La civilisation égéenne ramène en pays syro-hittite au cours du second millénaire des motifs qu'elle-même a peut-être reçus jadis d'Orient : aigle, colombe, taureau, cervidé, capridé, animal au galop volant, griffon, homme zoocéphale..., dont quelques-uns passeront dans l'art assyrien.

A Chypre, au cours du XVe siècle, se sont installés des ateliers de gravure où se fonde une glyptique originale qui ensuite exerce de l'influence sur la côte de Syrie, s'étend même jusqu'à Damas et dans le Haurân.

A la même époque, l'art hittite s'est imposé en Assyrie. Le roi Erba-Adad (v. 1412-1405) adopte comme sceau personnel un cylindre sur lequel le disque ailé, importé d'Egypte par l'intermédiaire des Hittites, domine un arbre sacré traité en palmette chypriote. Cette influence hittite s'étend même jusqu'à Kerkouk, au pied des chaînes bordières de l'Iran. Là se rencontre un nouveau type de griffon qui deviendra commun en Assyrie, deux genres d'arbre de vie, des êtres ailés composites, le tout parfois exécuté à la bouterolle. La facture générale est encore proche des prototypes hittites, égéens ou chypriotes, mais elle laisse déjà entrevoir ce que sera l'art assyrien du premier millénaire.

En ce même temps, en Syrie méridionale, près de la frontière d'Egypte, à Gézer, l'influence chypriote domine, avec son arbre sacré et son griffon ; une empreinte du début du XIVe siècle semble seule faire exception et présente seulement des types syro-hittites.

Au XIVe siècle, commencent à apparaître dans la région hittite des cachets ronds dont la partie centrale, ornée de personnages ou de signes hiéroglyphiques est entourée d'une bande circulaire chargée de symboles. Le monument le plus important de cette série, c'est la bulle de Tarkoudimmé, le seul bilingue hittite cunéiforme utilisable pour le déchiffrement des hiéroglyphes. La lecture de la légende a donné lieu à de nombreuses discussions ;

Digitized by Google

il ne faut pas, semble-t-il aujourd'hui, traduire « Tarkoudimmé, roi du pays d'Ermé », ce à quoi s'est arrêté M. Contenau, mais bien, lire en langue sumérienne comme sur la plupart des intailles kassites de la même époque, et, en coupant le texte là où le lapicide a nettement marqué une coupure, traduire : « Je suis Tarkoudimmé, roi du pays de la ville. » Ceci n'est plus maintenant une formule étrange, bien que nous ignorions encore à quelles fonctions correspond exactement le titre de « roi du pays de la ville », peut-être tout simplement celles de gouverneur ou de préfet. Ces cachets à hiéroglyphes hittites répandus en Haute-Syrie et en Asie-Mineure sont souvent en métal, cuivre, argent ou cuivre argenté, en forme de trépied ou de rondelle à dessus convexe. S'ils sont en pierre ils affectent des formes très diverses.

Vienne le onzième siècle et le développement de la puissance assyrienne, l'art syro-hittite tombe en décadence. M. Contenau consacre trois pages seulement à cette dernière période qui s'étend jusqu'au VIe siècle. Sur les cylindres caractéristiques « se décèle un art assyrien archaïque, souvenir de l'art de Kerkouk dégénéré ». En Syrie, des cachets sont à motifs égyptiens ou traités à l'égyptienne ; à Carchémish, des sceaux de facture négligée portent quelques hiéroglyphes qui paraissent disposés sans ordre.

M. Contenau a illustré sa démonstration de 362 dessins, réunis à la fin du volume. Comme il le dit lui-même (p. 6) en parlant d'un autre ouvrage : « Si le dessin au trait rend peu perceptibles les qualités de style des monuments, il a l'avantage de la clarté, il permet les comparaisons. » Il convient cependant de ne pas s'en tenir exclusivement au dessin et le lecteur soucieux de bien connaître la glyptique syro-hittite devra, à défaut des originaux ou de leurs empreintes, consulter les recueils où les sujets sont reproduits par des procédés photographiques. Il pourra lui arriver ainsi de corriger certains dessins, par exemple le n° 13, où d'après la description elle-même (p. 71) on voit « ... un taureau (?), mais seulement à demi dressé... ; dans le champ, en haut, une grosse tête d'Enkidu de face. » Pour ma part ce n'est pas cela que j'ai vu sur l'original et si l'on veut bien se reporter au *Catalogue des cylindres du Louvre,* pl. 125, fig. 4 *b,* on devra convenir, il me semble, que l'animal et la tête, séparés dans le dessin, forment un tout, le taureau androcéphale ; en feuilletant les répertoires de cylindres on trouverait d'autres exemples de cette mauvaise disposition qui, je l'avoue, prête d'autant plus à

Digitized by Google

la confusion que dans la glyptique syro-cappadocienne comme dans la glyptique babylonienne on trouve des têtes isolées.

Les détails sont d'ailleurs parfois très difficiles à distinguer, à cause des faibles dimensions ou de l'imperfection de la gravure ; on ne saurait alors faire grief à l'interprète de ne pas les avoir tous parfaitement reproduits. Je songe en ce moment à la figure 309; c'est un document de premier ordre, d'abord par sa provenance, puisqu'il a été trouvé à Aïdin, dans le vilayet de Smyrne, à l'extrémité occidentale de l'Asie Mineure, ensuite par le sujet qui est tout particulièrement remarquable. L'intaille a été soigneusement gravée et cependant de nombreux détails ne sont pas très nets ; il suffit pour s'en convaincre de comparer le dessin de M. Contenau avec celui de L. Heuzey, dans les *Origines orientales de l'art*, et avec celui que j'ai moi-même inséré dans le *Catalogue des cylindres du Louvre*.

L'étude de M. Contenau ne dépend pas de ces détails. Elle détermine, d'une façon définitive dans l'état actuel de notre connaissance, les caractéristiques des divers groupes de la glyptique syro-hittite. Des découvertes pourront apporter de nouveaux éléments d'information, notamment pour les régions qui, à certaines époques, ne sont pas représentées, mais ces découvertes ne modifient pas les conclusions générales de M. Contenau : ces conclusions reposent sur des données historiques qui justifient les diverses influences au moment où elles viennent à s'exercer.

L. Delaporte.

L. Speleers. — **Le vêtement en Asie-Mineure ancienne.** Extrait des *Annales de la Société royale d'Archéologie de Bruxelles*, t. XXXI, 60 pp. + 7 pl. Wetteren, J. De Meester et fils, 1923.

En 1918, M. Speleers a composé un ouvrage sur les arts mineurs de l'Asie antérieure, dont il a extrait, en 1921, le résumé d'un chapitre relatif au mobilier, pour le publier dans les Annales de la Société royale d'Archéologie de Bruxelles. Dans le tome XXXI (1923) de la même revue il donne le résumé de 4 autres chapitres, ceux-ci consacrés au vêtement.

Dans une première partie, il s'occupe de généralités, particulièrement de la manière dont les vêtements sont figurés par le graveur ou le sculpteur et des restes de vêtements retrouvés dans les fouilles. Malheureusement le sol de l'Asie ne conserve pas les

Digitized by Google

objets aussi bien que celui de l'Egypte, où des morceaux d'étoffes et des vêtements entiers ont été retrouvés. En Asie, on a seulement des empreintes d'étoffe de lin sur une hache de Suse et des fragments de pièces en métal ou en cuir ; encore sont-ils peu nombreux et cependant M. Spellers oublie de mentionner un des plus importants, le casque découvert par Cros à Tello et aujourd'hui conservé au Louvre. Les vêtements figurés sont heureusement fort nombreux ; l'auteur réunit en sept planches plus de 400 modèles de pièces d'habillement et les décrit dans un second chapitre, dont le premier paragraphe est consacré à la représentation du nu ; on en cite trois exemples : le fidèle faisant une libation devant une divinité à l'époque sumérienne archaïque, la déesse nue des cylindres babyloniens au temps de Hammourabi, enfin les vaincus de diverses stèles babyloniennes et élamites. Du 1er exemple, M. Speleers déduit que les anciens Sumériens avaient l'habitude de se présenter devant la divinité sans aucun vêtement; cet usage n'était peut-être pas aussi général et concernait, plus probablement, certaines classes de prêtres ; il se conserva longtemps, témoins les empreintes des deux sceaux du prêtre-libateur Ourdoun (Louvre, T. 109, 110), contemporain du roi d'Our Gimil-Sin. Les représentations de la femme nue sont aussi de signification religieuse, mais elles ne sont pas exclusivement de la 1re dynastie babylonienne et dans son étude si documentée sur ce sujet, M. Contenau a groupé de nombreux exemples empruntés à toute l'Asie antérieure et à des époques diverses. Le nu est assez rare dans ces régions et il eut été intéressant d'en réunir tous les exemples. Signalons le très curieux cylindre S 462 du Louvre, publié par Pézard en 1912.

Entre la ceinture et le pagne, M. Speleers aurait dû consacrer un paragraphe à un vêtement rarement représenté, mais dont il existe cependant des spécimens caractéristiques en Elam et en Sumer-Akkad ; il est formé d'une pièce d'étoffe passée entre les jambes et retenue en avant et en arrière par la ceinture qui l'empêche de glisser. A Suse on le trouve sur le cylindre de l'ishakkou Géba, contemporain de Mainstousou.

Parmi les accessoires du vêtement, le bracelet a été porté, nous dit-on, par Hammourabi et par Narâm-Sin. Il était, pourrait-on ajouter, d'usage courant en Sumer, au temps de la 3e dynastie d'Our, car il est représenté sur la plupart des cylindres de cette époque.

Digitized by Google

Un appendice donne les noms de vêtements relevés dans les documents écrits ; il eut été utile d'indiquer à quelle région et à quelle époque se rapporte chacun de ces mots ; le mélange de sumérien, de babylonien, d'hébreu... avec trop peu de références, déconcertera certainement plus d'un lecteur. Mais on ne doit pas l'oublier, M. Speleers donne seulement un résumé de son travail ; il est à souhaiter que les circonstances lui permettent de publier bientôt l'ouvrage complet. Nous possédons déjà, en français, les descriptions minutieuses de Léon Heuzey sur le vêtement de Goudéa et ceux des rois assyriens ; nous regretterons toujours qu'il n'ait pas écrit pour le costume oriental l'équivalent de son admirable volume sur le costume grec. M. Speleers en a recueilli les éléments, puisse-t-il mener cette étude à bonne fin !

L. DELAPORTE.

A. BROS. — **L'ethnologie religieuse. Introduction à l'étude comparée des Religions primitives.** *Cours professé à l'Institut catholique de Paris en 1920.* — Paris, Bloud et Gay, 1923, in-8°, 284 p.

Après avoir exposé l'objet de l'ethnologie religieuse qu'il définit « la science des faits religieux observables chez les peuples primitifs », l'auteur s'efforce d'expliquer quelles sciences lui apportent leur concours et d'examiner successivement « les divers moments de la méthode : observation, interprétation, coordination scientifique, explication des faits ». La méthode qu'il préconise est celle de Graebner. Il l'approuve en faisant siennes les expressions du Père Schmidt : « Je ne vois guère dans l'histoire des cinquante dernières années de l'ethnologie de livre qui puisse être comparé à sa *Méthode de l'Ethnologie*. » Il termine par « la critique des deux grands systèmes rationalistes », l'animisme de Tylor et le totémisme de Durkheim.

Ce qui frappe tout d'abord dans ce livre, c'est l'extraordinaire orthographe des noms propres. Les références aux ouvrages cités sont souvent aussi fantaisistes. Après cela on n'est pas étonné de constater quelque flottement dans les raisonnements.

Dans une note, l'auteur signale une étude « faite avec une rare compétence et une grande érudition par le R. P. Pinard de la Boulaye, Paris, Beauchesnes, 1922 ». Ces deux lignes sont un bel exemple de la manière : des trois noms propres qu'elles contiennent, deux sont écrits d'une manière fautive et le titre de l'ou-

Digitized by Google

vrage recommandé n'est pas donné. L'indication n'en est pas moins utile. On sera, en effet, mieux guidé que par le livre de M. Bros en recourant à celui du R. P. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'Etude comparée des Religions*, publié à la librairie Beauchesne. Bien que le seul volume encore paru de cet ouvrage ne traite pas de la méthode, mais seulement de l'histoire de la science des religions (1), on y trouve sur l'ethnologie religieuse, et même sur la méthode de Graebner, des renseignements plus précis que dans ces verbeuses conférences.

M. Bros a l'air de croire que les ethnologues qui ne pensent pas comme lui sont victimes d'opinions métaphysiques et d'options philosophiques. Il recommande de « n'aborder l'étude des religions que bien pourvus d'une philosophie sûre, d'une théologie approfondie ». Certaines de ses expressions font craindre qu'il ne parte lui-même d'options théologiques et qui ne sont pas de la meilleure qualité.

Albert HOUTIN.

(1) La Revue a signalé ce premier volume, tome LXXXVII, p. 281. Le tome II est annoncé pour la fin de 1924. En voici les grandes lignes : 1° Notions et principes ; 2° Méthode comparative ; 3° Méthode historique ; 4° Méthode philologique ; 5°, 6° Méthode anthropologique (ancienne et nouvelle), 7° Méthodes psychologiques; 8° Conclusions.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Dr Carl Clemen. — **Die Mystik nach Wesen, Entwickling und Bedentung**, p. 40. Ludwig Röhrscheid, Bonn, 1923.

L'opuscule de l'éminent théologien offre l'intérêt d'un document humain. Il dépeint très bien l'attitude de l'orthodoxie luthérienne envers les formes mystiques de la vie religieuse. M. Clemen se plaint, avec beaucoup de raison, croyons-nous, de l'emploi vague et inexact des termes « mystique » et « mysticisme ». La définition de Albrecht Ritschl : la mystique est le sentiment de l'union avec le divin « est à compléter ». Selon M. Clemen l'attitude mystique est une attitude absolument et parfaitement différente de toute autre attitude religieuse, elle ne peut donc avoir aucun trait commun avec celle qu'il appelle « l'attitude morale », celle du croyant voyant en Dieu soit le législateur suprême, soit le père céleste, soit le sauveur et le rédempteur. L'attitude mystique est essentiellement anomique et même antinomique, inconciliable avec la conscience du « devoir », de tâche à accomplir ; pour elle le monde n'est pas le point d'application de l'effort ; la mystique est nécessairement quiétiste, hostile à toute activité, au « travail utile » ; elle nie le monde et ne cherche pas à le transformer par la pratique.

M. Clemen n'aime pas la mystique, et la revue caléïdoscopique de son évolution chez tous les peuples et dans toutes les religions qu'il esquisse en une vingtaine de pages aboutit à une condamnation sévère : le mysticisme est un phénomène de dissolution, de déclin et de décadence de la vie religieuse. D'ailleurs, la voie mystique est bien peu commode ; elle prend beaucoup de temps, et dans la vie on a bien autre chose à faire ; le bon chrétien ne peut pas délaisser toutes ses obligations et occupations professionnelles (*Beruf*) pour ne chercher que l'union avec Dieu. Nous transcrivons san commentaire le jugement du célèbre théologien — expression classique de la *Berufsheiligkeit :*

« Même celui qui a du temps pour ces choses-là (il s'agit de l'union avec Dieu) n'éprouve cette union avec Dieu que d'une

Digitized by Google

manière intermittente et seulement pour un temps très court... Par contre, la conscience d'avoir à remplir par rapport à Dieu une tâche morale, et de pouvoir être sûr de sa protection peut être continuellement présente chez le fidèle, car elle est parfaitement compatible avec l'exercice tranquille de sa profession (*Berufsarbeit*). La mystique ... nuit par exemple à notre attitude normale envers Dieu, qui seule peut nous permettre de rester victorieux dans la lutte pour l'existence... et de nous affirmer non seulement comme individu, mais encore comme peuple. »

A. K.

G. SCHEMBARI. — **La Scienza Orientale.** Torino, Fratelli Bocca, Editori, 1924.

M. Schembari expose dans cet ouvrage ce qu'il considère comme étant les principes de la science orientale et notamment de la cosmogonie, de l'écriture et de la mythologie. Il considère d'ailleurs l'Orient tout entier, depuis Rome jusqu'à la Chine, comme ne constituant qu'une unique civilisation. Il retrouve dans les conceptions de tous ces peuples l'application de quelques règles arithmétiques et il imagine à tous les termes techniques des étymologies où s'atteste un mépris audacieux des conclusions les plus évidentes de la linguistique. Voici un exemple :

« EL cioè FORTE fu detto dagli ebrei ed ELOAH = la *Fortezza.* Ilo od Ilio venne chiamato fra i troiani ; onde, dalla medesima radice EL, fra i greci si disse Ἰλ-105, ω Ἰλ-ϛατων la medesima sorgente della Luce. Dice Servio, ch'era in Assiria adorato sotto il nome di HEL — o *Belus* — e tra i fenici sotto l'altro di HELION e di *Adone* ancora. EL-eno lo dissero gli antichi galli ed eneti o veneti ». (p. 75)

« Il nome dato quinda al *Cielo* fra gli egizi P ossia PE : Pè-re in francese, tra il nostro volgo PA ancora in latino PA-ter = PAdre o BA-bbo, PI-tà in sanscrito, nell'arabo tripolino anche BU ». (p. 3).

A la même page on lit que la lettre A ou O signifie l'esprit ; d'où l'auteur conclut : « Da qui le due forme ancora date allo stesso carattere indicante il principio della creazione : O'-thomos detto per cio dagli egizi od O'-thoim, secondo Jamblico, significante « l'essere assoluto il quale contiene ed emana quanto è possibile nella creazione ».

Fu A- λα tra i greci, significante in questo caso il *principio,* inteso nel modo più proprio, vero ed assoluto della parola.

O-leph in ebraico ; e, indicando esso con l'inizio della scrittura

Digitized by Google

e della cosmogonia anche quello del sapere, si disse che « O-*leph interpretatur doctrina* ».

O-lif, fu in arabo, O's ed O'z tra gli slavi e i rumeni ».

De pareilles combinaisons se retrouvent à chacune des 350 pages du livre.

R. KREGLINGER.

A. W. F. BLUNT, B. D. — **The Acts of the Apostles, in the Revised Version with introduction and Commentary,** Oxford, Clarendon Press 1922 (*The Clarendon Bible, General éditors, The Bishops of Newcastle and Ripon*).

Le petit volume de M. A. W. F. Blunt, publié dans la collection intitulée « *The Clarendon Bible* », est une œuvre de vulgarisation des plus distinguées comme il serait désirable d'en avoir beaucoup sur les divers chapitres de l'histoire religieuse.

La *Revised Version* des Actes est précédée d'une Introduction et suivie d'un Commentaire. L'auteur est au courant des questions soulevées et des théories soutenues à propos du livre des Actes. Il les expose d'une manière sommaire mais impartiale, ses jugements personnels sont très réservés, on serait tenté de dire trop réservés et de lui reprocher une tendance à laisser trop facilement les questions pendantes.

Un mérite du livre qu'il ne faut pas passer sous silence c'est son abondante illustration, composée d'une manière très heureuse de vues des localités mentionnées, de reproductions de manuscrits, de médailles, d'inscriptions, etc. Tel qu'il est l'ouvrage de M. Blunt est d'une lecture facile et agréable même pour un lecteur non initié aux questions bibliques.

Maurice GOGUEL.

A. HUCK. — **Synopse der drei ersten Evangelien, sechste durchgesehene und verbesserte Auflage.** Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1922, 1 vol. in-8° de XLII-247 p. Prix : br. 4 fr.; suisses; rel. 6 fr. suisses.

La *Synopse* de Huck, qui a paru, pour la première fois, en 1892, comme supplément au *Hand-Kommentar* de Holtzmann a été en s'améliorant d'édition en édition jusqu'à la sixième que nous venons de recevoir.

Dans les premières éditions, le plan suivant lequel les matériaux étaient disposés était emprunté à l'évangile de Marc. Depuis la troisième (1906), l'auteur a adopté un système ingénieux qui

Digitized by Google

ne préjuge pas de la solution du problème synoptique et surtout qui n'altère par aucune transposition la physionomie propre d'aucun évangile. Les morceaux qu'il est nécessaire de déplacer pour les mettre en face des récits qui leur sont parallèles sont imprimés en un caractère particulier et reproduits en caractère ordinaire à leur place normale. Depuis la cinquième édition (1916) un supplément donne les parallèles empruntés au quatrième évangile.

La dernière édition ne présente par rapport à la précédente que peu de modifications. M. Huck a revisé son appareil critique, ce qui l'a amené à constater que les données fournies par l'édition de Von Soden n'étaient pas toujours sûres. L'introduction en a été aussi revue et mise au courant de l'état des plus récents travaux sur l'histoire du texte et des versions.

Le travail que M. Huck a consacré pendant plus d'un quart de siècle à sa Synopse n'a pas été vain. Nous lui devons un instrument de travail excellent et vraiment indispensable à l'exégète.

Maurice GOGUEL.

Ch. Th. GEROLD. — **La Faculté de Théologie et le Séminaire protestant de Strasbourg (1803-1872).** Une page de l'histoire de l'Alsace. Strasbourg, Paris, Librairie Istra, 1923. (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, Fascicule 7) 1 vol. in-8° de VII-336 pages. Prix 15 fr.

Au moment où la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg vient de reprendre l'œuvre de l'ancienne faculté française disparue en 1872, il était naturel que fut retracée l'histoire de la glorieuse école alsacienne qui a exercé sur le développement de la pensée et de la science religieuses au XIXe siècle, en France particulièrement, une si profonde influence. Nul ne pouvait entreprendre cette tâche mieux que le pasteur Gerold, un des derniers survivants de l'Alsace religieuse d'avant 1870. Tous ceux qui s'intéressent aux études religieuses lui seront reconnaissants d'avoir, dans sa verte vieillesse, écrit l'histoire de l'école aux travaux de laquelle il a collaboré aux débuts de sa carrière. Il rappelle des souvenirs qui, sans lui, auraient risqué de disparaître et fournit en quelque sorte une préface à l'activité de la nouvelle faculté, activité qui, déjà, s'annonce féconde.

Cette histoire est assez compliquée, car de l'Académie protestante créée au début du XIXe siècle sont sortis en 1819 deux établissements d'enseignement distincts, mais qui ont gardé entre eux les liens les plus étroits : la faculté qui eut sa place dans le

Digitized by Google

cadre de l'université de France et le Séminaire qui resta un établissement ecclésiastique soumis à l'autorité du Directoire de l'Eglise de la confession d'Augsbourg et dont l'enseignement servit à la fois à préparer et à compléter celui de la faculté. Distincts administrativement l'un de l'autre, le séminaire et la faculté n'en formaient pas moins un tout, ils collaboraient vraiment au même travail qu'ils poursuivaient dans le même esprit et en particulier avec le même personnel, car nombreux sont ceux qui ont appartenu successivement ou simultanément aux deux établissements.

C'est l'histoire administrative de ces deux écoles que M. Gerold a voulu écrire. Son livre est divisé en trois parties. La première embrasse la période qui va de 1803 à 1820, c'est l'histoire de l'Académie protestante. La seconde va de 1821 à 1863, elle va jusqu'à l'entrée de Colani au Séminaire et jusqu'à la fondation de la Revue de Théologie. La troisième partie est consacrée aux années 1864-1872. La coupure entre la seconde et la troisième période est un peu artificielle, elle n'est cependant pas entièrement arbitraire. L'année 1864 marque en effet le moment où la disparition de quelques-uns des plus vieux professeurs, Jung, Fritz, Matter, amène à la faculté et au séminaire des hommes nouveaux, Lichtenberger, Cunitz, Colani et permet de confier à Schmidt et à Reuss l'enseignement de l'histoire et de l'exégèse pour lesquels ils étaient admirablement qualifiés alors qu'ils avaient professé jusque-là (Reuss, il est vrai, en théorie seulement) l'homilétique et la morale. Quelques années plus tard, Auguste Sabatier devenait, à Strasbourg, professeur de dogme réformé. La Faculté a eu ainsi dans les dernières années de son existence une période extrêmement brillante, son activité scientifique était intense, les étudiants affluaient. Les événements de 1870 vinrent brusquement mettre fin à tout cela.

Au cours de son récit, toujours solidement documenté, M. G. retrace la biographie des hommes qui ont joué un rôle dans l'histoire de la faculté et du Séminaire, il indique leurs œuvres principales, caractérise leur personnalité morale et intellectuelle et raconte les péripéties parfois assez mouvementées qui ont accompagné leur nomination. L'entrée de Colani au Séminaire, puis à la faculté, provoqua en particulier des très violentes interventions du parti orthodoxe qui mit tout en œuvre pour faire échouer la nomination du directeur de la Revue de Théologie.

Par là, le livre de M. G. intéresse l'histoire des idées et non seulement celle des institutions. L'auteur ne s'est pas proposé de retracer l'œuvre scientifique de la faculté de Strasbourg, de définir en quoi cette œuvre a été originale, en quoi elle a consisté

Digitized by Google

seulement — ce qui d'ailleurs n'était pas un mince mérite — à faire pénétrer en France le résultat des travaux d'outre-Rhin. L'histoire théologique de la faculté de Strasbourg reste à faire, elle peut être entreprise maintenant que l'ouvrage de M. G. lui fournit la base solide sur laquelle elle peut être établie ; elle ne devra pas être séparée de l'histoire de la Revue de Strasbourg et de son influence (1). Il y a là un beau sujet d'étude qui devrait tenter un historien.

Maurice GOGUEL.

E VACANDARD., aumônier du Lycée de Rouen. — **Etudes de critique et d'histoire religieuse.** 4e *série* (Paris, Gabalda, 1923, in-12, VIII-268 pages ; prix : 7 francs). — Les études contenues dans ce nouveau volume, et qui, presque toutes, sont excellentes, traitent les sujets suivants : L'apostolat de saint Pierre à Rome ; la papesse Jeanne ; la prophétie de Malachie sur la succession des papes ; sainte Geneviève de Paris ; la fausse Jeanne d'Arc ; les origines littéraire, musicale et liturgique du *Salve Regina ;* l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ ;* un élève des jésuites : l'âme religieuse de Pierre Corneille. L'auteur se proposait d'y joindre un chapitre sur « la venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Gaule ». Sur « le désir exprimé » par son archevêque, Mgr Dubois de la Villerabel, il a pris le parti d'en ajourner la publication. Souhaitons qu'il n'y ait qu'ajournement et, en attendant, versons ce nouveau fait à l'histoire de la controverse de l'apostolicité des Eglises de France.

A. HOUTIN.

Abbé Charles GRIMAUD, ancien professeur de philosophie. — *Au Clergé, aux Parents, aux Educateurs chrétiens.* **Futurs Prêtres** (Paris, Téqui, 1924, in-12, 330 pages, prix : 5 fr.). — Ce livre, qui se propose de susciter des recruteurs au clergé, peut présenter quelque intérêt au point de vue psychologique pour des lecteurs étrangers à l'éducation catholique. — A. H.

R. P. HÉBERT, des Frères-Prêcheurs. — **Sous le joug des Césars.** *Causeries à des Etudiantes,* avec préface par le R. P. Mainage (Paris, Téqui, 1924), in-12, 290 pages, prix 7 fr.). — Le digne introducteur de ce livre a été suffisamment présenté à la Revue

(1) Cette histoire a été esquissée par M. Rochat, *La revue de théologie de Strasbourg et son influence sur la théologie moderne,* Genève 1904.

Digitized by Google

(années 1917, tome LXXVI, p. 222). Le feu auteur, qui appartenait à la même variété de l'Ordre dominicain, se distinguait également par des argumentations hardies. En voici un exemple : « Il n'y a pas de martyrs du protestantisme, il n'y a que des martyrs chrétiens. Il n'y en a, ni dans le protestantisme, ni dans le schisme, ni dans aucune espèce de religion. [...] Ce n'est pas l'Eglise catholique, ce n'est pas le christianisme comme tel qui a brûlé les hérétiques et tiré le sabre des dragons, Ce qu'a fait l'Eglise, ça été toujours, au contraire, de protéger les hérétiques. [...] L'Eglise n'est intervenue dans la poursuite des hérétiques que pour ne pas permettre à l'Etat de voler ou de tuer Monsieur un tel sous prétexte qu'il était hérétique, même quand il ne l'était pas. Que d'ailleurs, au cours des siècles, ici ou là, il y ait eu des imperfections dans les tribunaux ecclésiastiques, je vous l'accorde tant que vous voudrez. [...] Le christianisme est seul une religion d'histoire. Donc le christianisme seul peut avoir des martyrs. » (Pages 41-43). — Les 17 causeries du volume prétendent ainsi raconter l'évolution du christianisme « sous le joug impérial », « de la mort de saint Jean à l'édit de liberté octroyé à Milan, en 313 ». — A. H.

Annuaire pontifical catholique, fondé en 1898, par Mgr A. Battandier. — XXVIe année, 1923. (Paris, Maison de la Bonne Presse, in-16, à 2 colonnes, 843 p., prix : 18 francs). — Publié sous la direction du R. P. Chardavoine, le nouveau volume de ce très utile annuaire déjà signalé (tome 81, p. 385 et tome 85, p. 100) présente de notables améliorations qui lui donnent un caractère plus pratique et une plus grande valeur scientifique. On appréciera surtout les statistiques fournies sur les diocèses de France, les pays de missions et nombre d'autres pays. — A. H.

Digitized by Google

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Lucien GAUTIER. — La science biblique de langue française vient de perdre un de ses maîtres les plus éminents dans la personne de M. Lucien Gautier, professeur d'abord à la Faculté de théologie des Eglises indépendantes du canton de Vaud, puis à l'Université de Genève.

Il est connu en France surtout par les deux volumes de son *Introduction à l'Ancien Testament*, ouvrage magistral dont le premier tirage (1905) fut épuisé en une année et qui reparut en seconde édition, remanié, enrichi et mis au courant des publications nouvelles, en 1914. L'auteur qualifiait modestement son œuvre de « livre de vulgarisation », parce qu'il visait surtout à exposer l'état des questions et à les mettre à la portée du grand public sans étalage d'érudition, sans appel à des connaissances archéologiques ou linguistiques spéciales ; mais ce qu'il s'attachait à « vulgariser », c'était la science la plus solide, le résultat de recherches approfondies et personnelles.

Ce qui caractérisait M. Lucien Gautier, c'était la probité rigoureuse de la pensée unie à un enthousiasme communicatif pour cette vieille littérature hébraïque à l'étude de laquelle il avait consacré sa vie. Issu d'un milieu conservateur et très attaché lui-même à ses convictions évangéliques, il avait adopté sans restriction les méthodes et les conclusions de la critique la plus indépendante. Et il s'attachait à « montrer que l'Ancien Testament interprété par la méthode historique, continue à être une source abondante d'enseignement spirituel et de vie morale et religieuse » (p. XIII), que, bien loin de « porter atteinte à la valeur religieuse du recueil sacré..., la conception actuelle fait puissamment saillir les grandes individualités de l'ancienne alliance, ces hommes de Dieu qui ont pu dire comme l'a fait saint Paul : J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé » (p. XIV).

Il a publié de nombreux travaux moins étendus, conçus dans le même esprit que son *Introduction*, notamment *La mission du prophète Ezéchiel* (1891), *Vocations de prophètes* (1901), *A propos des Récabites* (1901), *La loi et l'ancienne alliance* (1908), *L'évangéliste de l'exil* (1911), *Le prophète Jérémie, étude d'un caractère* (1916), *L'Ancien Testament et les circonstances actuelles* (1918).

Il s'était fait une compétence toute spéciale dans les questions relatives à la géographie de la Palestine. Il avait plusieurs fois parcouru

Digitized by Google

la Terre-Sainte et avait rapporté de ses voyages la matière de plusieurs volumes : *Au-delà du Jourdain* (1895), *Souvenirs de Terre-Sainte* (1898), *Autour de la Mer Morte* (1901), sans parler d'articles parus dans diverses revues. Cette connaissance approfondie des lieux le désignait pour commenter le livre de Josué, ce bréviaire de la géographie de l'ancienne Palestine ; aussi est-ce à lui que fut demandée la traduction annotée de ce livre pour la *Bible du Centenaire*. Il mit tout son cœur et toute sa science à ce travail, le dernier qu'il ait pu achever ; et l'une de ses suprêmes satisfactions a été de voir sortir des presses le fascicule auquel il avait apporté sa précieuse collaboration.

Tous les étudiants qui ont travaillé sous sa direction, comme les auditeurs qui ont entendu l'une ou l'autre de ses conférences, rendent hommage aux dons exceptionnels qu'il avait pour l'enseignement. Il savait se mettre à la portée des moins initiés, rendre claires et vivantes les discussions en apparence les plus obscures.

Ce sont, naturellement, surtout les compatriotes de M. Lucien Gautier qui ont pu apprécier cet aspect de son activité. Mais il en est un autre que nous n'aurions garde, nous Français, d'oublier : nous nous souvenons avec reconnaissance du dévouement avec lequel il s'est consacré pendant la guerre aux œuvres philanthropiques dont Genève était le centre.

A. L.

PUBLICATIONS RÉCENTES

La procession du nouvel an à Uruk est le titre sous lequel M. F. Thureau-Dangin publie (*Revue d'Assyr.*, t. XX, p. 107 et suiv.) un texte rituel qui complète fort heureusement ceux donnés par le même savant dans ses *Rituels accadiens*, et qu'il a intitulés *Les fêtes du nouvel an à Uruk*. Nous reproduisons sa conclusion :

« Ce texte a pour objet d'indiquer les incantations (*siptu*) ou bénédictions (*karâbu*) à dire au cours de la procession qui se déroulait entre le Bît-rês, ou temple d'Anu, et le temple qui, comme la fête qui s'y célébrait, s'appelait Akîtu. Voici quelles étaient, d'après notre texte, les étapes de la procession :

» 1. Le dieu quitte son sanctuaire, l'É-nam-en-na ou « Maison de la Seigneurie », et se rend à la porte principale du temple, appelée Ka-mah ou « Sublime-Porte ». — 2. Il sort par cette porte dans la rue appelée Sûq-ilâni, « Rue des dieux ». — 3. La procession se poursuit par la « Rue des dieux ». — 4. Le dieu arrive à un quai appelé Kar-kuga, « Quai-Sacré », où se trouve une passerelle qui donne accès à la barque appelée Ma-an-na, c'est-à-dire « Barque d'Anu » ou « Barque du ciel ». — 5. Il monte sur la passerelle et s'embarque. — (Le texte omet la mention du trajet en barque.) — 6. Le dieu débarque par une passerelle que le texte appelle « la passerelle supérieure du Quai-Sacré », et se rend à la « Porte-Royale ». — 7. Trajet de la Porte-Royale à l'Akîtu. — 8. Arrivée à l'Akîtu.

» Sur l'emploi d'une barque dans la procession d'Anu, voir déjà

Digitized by Google

Rituels accadiens, p. 107, note 1. Il est à peine besoin d'insister sur l'étroite analogie qui se révèle entre la procession d'Anu et celle de Marduk. J'ai montré dans *Rituels accadiens*, pp. 147 et suiv., que la procession de Marduk avait lieu successivement en char et en barque, et non, comme on l'a supposé, dans un char en forme de barque. L'Aîbur-sâbûm, la voie sacrée de Babylone, correspond au Sûq-ilâni d'Uruk, et le Ma-ku-a ou Barque de Marduk correspond au Ma-an-na ou Barque d'Anu. »

L'Héraclès Thasien. — Un curieux rituel archaïque remontant au début du Ve siècle avant notre ère, donc contemporain des fameux bas-reliefs rapportés par Miller au Louvre, sert de point de départ à M. Charles Picard, le savant directeur de l'Ecole française d'Athènes pour des considérations importantes sur l'origine du culte d'Héraclès à Thasos (*Bulletin de corresp. hellén.*, 1923, p. 241-274). Voici la traduction qu'il donne du texte : *A Héraclès thasien, il n'est permis* [*d'offrir*] *chèvre ni porc ; interdiction aux femmes ; pas d'offrande de la neuvième part ; point de portions découpées pour présents ; on ne regarde pas* [*le sacrifice*].

L'interdiction de la chèvre et du porc n'a rien de caractéristique ; l'exclusion des femmes a des analogies dans le culte d'Héraclès et O. Gruppe y a reconnu l'origine du vocable *Misogynos* porté par le héros de Phocide. La mention de la neuvième part confirme l'observation de P. Stengel que la division des portions de sacrifice par neuf, « paraît s'être faite surtout dans les cérémonies d'un caractère chthonien ». Un passage de Diodore de Sicile vient appuyer l'hypothèse que, tout au moins dans certains cultes, les chiffres 3 et 9 jouissaient d'une « vertu » funéraire et chthonienne. En ce qui concerne Thasos, M. Picard en conclut que le culte n'y était pas spécifiquement « héroïque et chthonien », que l'offrande n'était plus spécialement un *enagisma*, et qu'Héraclès, dégagé déjà de son passé de mortel, « était plutôt traité à Thasos comme un dieu ». L'exclusion des femmes qui paraît contredire ce point de vue, est une survivance de l'ancien culte. L'interdiction de distribuer certaines portions, c'est-à-dire la prohibition des *géra*, indique que la totalité de l'offrande était brûlée. Autrement dit, on pratiquait l'holocauste, comme d'ailleurs sur le bûcher de l'Œta.

L'origine égypto-phénicienne de l'Héraclès thasien n'est plus guère soutenue et l'on explique qu'Hérodote, et Pausanias à sa suite, auront donné trop d'importance aux relations commerciales. De vieilles influences crétoises sont vraisemblablement à l'origine du culte, ce que spécifie Pausanias lorsqu'il conclut que « l'Héraclès tyrien, dont il a été question à Thasos même, pourrait bien avoir été lui aussi le *daimon Idaios*, venu de Crète ». Paros fournit l'étape intermédiaire et, après la discussion si claire de M. Picard, on est amené à s'étonner avec lui « de voir discuter, nier même l'origine directement *parienne* de l'Héraclès thasien, quand on observe la parfaite simplicité d'une thèse qui s'accorde partout avec les textes et les données archéologiques. Les trois étapes successives : Crète, Cyclades, Archipel thrace, eussent été bien faciles à reconnaître, sans ce dogme de l'origine

Digitized by Google

dorienne d'Héraclès, dogme qui semble avoir presque communement rallié l'adhésion des savants allemands... Légendes et rites s'accordent, et ce n'est pas au hasard que le rituel thasien récemment découvert nous a rappelé certaines formules de calendriers liturgiques ou de règlements de sacrifices ioniens (Paros, Myconos, Milet). »

— Dans les *Atti della Pontificia Accademia Romana d'Archæologia* (Série III), *Memorie* (volume I, partie I), p. 65 et suiv., M. Franz Cumont publie une étude intitulée : *Il Sole vindice dei delitti et il simbolo dele mani alzate*, Rome, 1923. Le rapprochement s'inspire d'une tombe découverte depuis longtemps à Rome où, au-dessus d'une invocation à *Dominus Sol*, figurent les deux mains, la paume en avant. Le titre de *Dominus* incline M. Cumont à voir là une influence orientale. Depuis longtemps, en effet, en Babylonie, Shamash était par excellence le juge du ciel et de la terre. Les épitaphes de Cilicie et de Syrie où Helios a pris la place de Shamash attestent la permanence de la croyance orientale. L'auteur la suit jusque dans le christianisme en passant par le judaïsme, car pour ce dernier il constate que, dans les deux stèles de Rhenée, près Délos, datant du deuxième siècle avant J.-C., il a suffi de remplacer *kyrios Helios* par le *theos hypsistos* pour judaïser la pratique païenne des mains gravées sur les stèles funéraires soulignant l'invocation. Le fait des deux stèles semblables appuie l'opinion de M. Cumont, car c'est là un usage pratiqué dans les milieux sémétiques pour les dieux à caractère solaire.

Dieux palmyréniens à Doura sur l'Euphrate. — M. Franz Cumont (*Comptes rendus, Acad. des Inscr.*, 1923, p. 411) a continué avec l'aide des troupes d'occupation en Syrie, à déblayer la ville de Doura. On se souvient des scènes religieuses du plus haut intérêt qu'y avait découvertes M. Breasted. La nouvelle fresque mise au jour montre cinq dieux palmyréniens, en costume militaire romain, chacun debout sur une sphère céleste. A droite, leurs adorateurs, dont les noms sont écrits en noir, leur offrent des sacrifices.

Une statue de Dusarès, le dieu nabatéen. — Jusqu'ici ce dieu nabatéen n'était apparu que sous la forme d'un bétyle. Il semble qu'à Dionysias, dans le Djebel-ed-Druz, appelée encore Soada (actuellement Soueida), le dieu ait pris forme humaine sous les traits de Dionysos. C'est ce que montre une statue découverte près de Soueida et que conserve le musée de cette ville, devenue la capitale de l'état druze (voir *Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1923, p. 397 et suiv.).

Figurines de Déméter à Carthage. — Le P. Delattre, assisté du P. Châles signale (*C. r. Acad. des Inscr.*, 1923, p. 354 et suiv.) la découverte dans une sorte de cachette, d'au moins cinq cents figurines de Déméter en forme de brûle-parfums. Evidemment nous sommes sur l'emplacement d'un sanctuaire de Déméter. Mais doit-on établir un rapprochement entre cette découverte et celle d'une dédicace à Astarté et à Tanit

Digitized by Google

que le savant archéologue fit, il y a vingt-cinq ans, sur le plateau voisin ? A la vérité, c'est peu probable. Le rapprochement de Déméter et de Tanit est bien fragile puisqu'il repose uniquement sur le titre banal de « mère » attribué occasionnellement à Tanit.

Groupe divin à Alésia. — Le commandant Espérandieu et le docteur Epery ont découvert à Alésia un groupe en pierre commune composé d'un dieu et d'une déesse, assis sur un trône. Le dieu, barbu et vêtu d'une longue blouse serrée à la taille par une ceinture et d'un manteau dont les pans sont ramenés sur les genoux, tient de la main droite probablement une bourse et de l'autre s'appuie sur un maillet. La déesse porte, de la main droite, une patère et de l'autre une corne d'abondance. A sa droite est un gouvernail posé sur le trône.

R. D.

Dante et Emmanuel de Rome. — Nous reproduisons ici la notice que consacre la *Revue des Etudes juives* (juillet-septembre 1923, p. 72) à une nouvelle étude, parue en Italie, sur la question si souvent débattue des rapports entre Dante et Emmanuel de Rome. (U. Cassuto : *Dante e Manœllo,* Florence, 1921) : « [M. Cassuto] confirme la conclusion déjà énoncée dans un travail de jeunesse consacré à l'élément italien dans les *Mehabberot* (Florence, 1906), à savoir que les sonnets sur la mort de Dante où Emmanuel est nommé ne prouvent pas que Dante et le poète hébreu aient été réellement en relation. Il n'y a eu que dépendance littéraire entre la « vision » d'Emmanuel et la *Divine Comédie.* Car cette vision (vingt-huitième chap. des *Mehabberot*) est sûrement postérieure au chef-d'œuvre de Dante. M. C. combat l'opinion de Asin Palacios (dans la *Escatologia musulmana en la Divina Comedia,* Madrid, 1919), selon qui Dante se serait inspiré de sources musulmanes par l'intermédiaire peut-être de son ami Emmanuel ; l'hypothèse serait peu vraisemblable, parce qu'Emmanuel ne connaissait guère la littérature arabe que par des traductions. L'objection de M. Cassuto nous paraît peu concluante. Des traductions peuvent suffire à la documentation d'un poète. »

— La Revue a déjà eu l'occasion de saluer la récente nomination de son éminent collaborateur M. le Professeur Pettazzoni à la chaire d'histoire des religions récemment créée à l'Université de Rome. Nous avons dit l'espoir que nous fondions pour l'avenir de nos études sur cette première organisation stable de l'enseignement des sciences religieuses dans la capitale italienne. Nous recevons aujourd'hui la leçon inaugurale que M. Pettazzoni a prononcée le 17 janvier dernier en prenant possession de sa chaire. (*Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni,* Bari, Laterza et fils, une brochure in-8° de 31 pages). Ceux même qui ne connaîtraient pas l'œuvre déjà considérable de M. Pettazzoni, trouveraient dans ces pages élégantes, mais où la solennité académique n'a nulle place, où la pensée, très dense, reste constamment très claire, les traits d'une personnalité scientifique des plus atti-

Digitized by Google

rantes. M. P. reconnaît et définit la part de la méthode philologique et de la méthode anthropologique dans le mouvement qui, en ces soixante dernières années, a permis à la science des religions de prendre conscience d'elle-même, de ses limites, de ses possibilités ; il fait ensuite le bilan, nullement morose, mais sincère, des difficultés que rencontre la rédaction d'une « histoire universelle des religions », l'empirisme de toutes les « coupures », de tous les fractionnements d'ordre chronologique ou géographique que l'on ferait subir à la matière historique, etc. Et cependant M. P. ne doute pas qu'une histoire générale du développement religieux ne soit légitime et indispensable ; il met seulement en garde contre les excès d'une conception trop schématique qui nierait ou tout au moins contraindrait à une discipline évolutionniste certains aspects individuels que prend souvent la vie religieuse, ou encore ne tiendrait pas compte des réminiscences spontanées ou artificielles.

La Revue d'histoire franciscaine. — Nous avons (Mai-Juin 1923, p. 292) annoncé à nos lecteurs la très intéressante initiative d'un groupe de savants décidés à donner, sous le nom de *Revue d'histoire franciscaine*, un organe aux études d'histoire, de littérature, d'archéologie et d'art appliquées aux origines et au développement des trois ordres franciscains en France et dans les différents pays de la chrétienté. Depuis, deux numéros de la nouvelle *Revue* ont paru et leur brillante réussite doit être saluée ici : leur sommaire suffit à en indiquer l'intérêt : le premier (janvier 1924) contient des articles de MM. P. Sabatier (*Le prestige de la Pauvreté*), E. Gilson (*La conclusion de la Divine Comédie et la Mystique franciscaine*), C. Enlart (*La salle haute du Cénacle à Jérusalem*), Ubald d'Alençon (*Cordeliers, Clarisses et Tiers-Ordre à Carcassonne*) ; le numéro deux, des articles de MM. Beaufreton (*L'indulgence de la Portioncule*), André Philippe et Pierre Marot (*Le Sépulcre de l'Eglise des Cordeliers de Neufchâteau en Lorraine*), Achille Léon (*La résidence des Récollets de la Province de Saint-Denis à Nantes*), H. Lemaître (*Les soins hospitaliers à domicile donnés dès le XVIe siècle par des religieuses franciscaines. Leur maison*). Ces numéros comportent en outre une importante revue des livres et des documents publiés par MM. H. Lemaître, E. Gilson, R. Picard, etc.

Dans notre numéro de mai-juin, une erreur d'impression nous a fait appeler *M. Lemoine* le directeur de la *Revue d'Histoire Franciscaine*. C'est *M. Lemaître* qu'il faut lire : tous ceux d'entre nos lecteurs qui s'intéressent à l'histoire franciscaine et en général aux études médiévales auront rectifié d'eux-mêmes, le savant éditeur de la Chronique de Gilles le Muisit étant bien connu comme l'un de nos meilleurs et plus anciens franciscanisants.

Digitized by Google

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 24 novembre 1923

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. R. Dussaud préside.

Présents : Mmes Déprez, Dussaud, Mélon, Renan ; Mlle Brunot ; MM. R. Dussaud, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bémont, Berr, A. Cahen, Couchoud, Deny, De Faye, Ferrand, Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, Girard, Goguel, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Pottier, Roman, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations. Le Président salue la mémoire de M. A. Bouché-Leclercq, membre de la Société, décédé dans le courant du mois écoulé.

Le Secrétaire général informe la Société que la revue italienne *Bilychnis* a bien voulu adresser aux membres du récent Congrès d'histoire des religions un très remarquable fascicule d'hommage qui contient des articles dûs aux représentants les plus éminents des études d'histoire religieuse dans l'Italie actuelle. Des exemplaires de cette publication seront mis à la disposition des membres de la Société Renan. Le Secrétaire général adresse à *Bilychnis* et à sa collaboration les remerciements les plus cordiaux au nom de notre Société.

Le Secrétaire général annonce la très prochaine parution d'une collection dirigée par M. H. Girard, membre de la Société Ernest Renan. Cette collection portera le nom de *Bibliothèque romantique* et comprendra des œuvres inconnues ou peu connues d'écrivains de la période romantique ; ces textes auront un intérêt non seulement d'ordre littéraire, mais aussi historique et philosophique, et la Société Ernest Renan a tout lieu d'espérer de cette entreprise érudite le bénéfice le plus sérieux pour nos études.

M. Mayer Lambert présente la communication suivante, sur *Un mot mystérieux dans l' « Histoire du Peuple d'Israël », d'E. Renan* :

Dans l'exégèse biblique on distingue entre la critique inférieure (*lower Critical, niedere Kritik*) et la critique supérieure (*higher Critical, höhere Kritik*). La première consiste à corriger les fautes du texte reçu, tandis que la seconde étudie la composition des livres bibliques. C'est de la critique inférieure que je ferai ici pour un passage de Renan.

Il aurait mieux valu inaugurer la série des communications de cette année en apportant une remarque d'une portée moins restreinte. Mais tout nous intéresse dans Renan, et, m'étant heurté à un mot qui m'est resté longtemps incompréhensible, j'ai pensé que d'autres aussi pourraient être embarrassés et, me conformant à l'exhortation

Digitized by Google

du prophète, j'ai voulu enlever une pierre d'achoppement dans la route des lecteurs.

A la page 185 du quatrième livre de l'*Histoire du peuple d'Israel* on lit ceci : « Le monde s'éclairait de jour en jour par la merveilleuse initiative de la Grèce. Le judaïsme y tourna le dos et ne voulut donner à la vérité profane (la vraie vérité) que ses heures subcésives. » Que veut dire ce mot *subcésive* ? Après avoir consulté vainement les dictionnaires français, j'ai naturellement pensé que c'était un mot latin francisé et j'ai fait des recherches dans les lexiques latins, mais je n'y ai rien trouvé. Enfin je me suis avisé — j'aurais dû commencer par là — d'interroger un latiniste plus exercé que moi et je me suis adressé à mon frère, professeur au Lycée de Bayonne, qui m'a donné rapidement la clef de l'énigme : il y a une simple faute d'impression et il faut lire *subsécives*, qui vient du verbe subseco « couper en dessous, retrancher ». Les heures subsécives sont les heures que l'on retranche du travail, les heures de loisir. Renan a donc voulu dire que le judaïsme du temps de Néhémie ne voulait consacrer que le temps perdu à l'étude de la vraie science.

Je pourrais m'en tenir là après avoir — grâce à un autre — corrigé une faute typographique dans l'œuvre de Renan. Rappelons-nous que les tomes IV et V de l'histoire du peuple d'Israel sont posthumes. Il n'y a donc même pas à reprocher à l'auteur une négligence, puisqu'il n'a pu revoir les épreuves du texte que j'ai signalé. Cependant, pour rehausser la valeur de cette communication, je me permettrai de demander sur quoi Renan a pu appuyer l'assertion qu'il a émise. D'où sait-il que les Juifs repoussaient les études scientifiques ?

Renan, qui ne donne ici aucune référence, s'est peut-être vaguement souvenu d'aphorismes talmudiques dénotant un exclusivisme assez prononcé à l'égard de la langue et de la science grecques. Le talmud de Jérusalem (Sotah, 24 c) rapporte qu'on a demandé à Rabbi Josué s'il était permis à un père d'enseigner le grec à son fils. Le docteur répond : « Le père doit le lui enseigner à l'heure où il ne fait ni jour ni nuit (c'est-à-dire jamais), car il est écrit : Tu le méditeras (le livre de la Loi) jour et nuit (Jos. I, 8). Il est à noter qu'un autre docteur palestinien, un peu plus moderne,

Digitized by Google

permet d'enseigner le grec à sa fille « parce que c'est pour elle une parure » (ibid.). Dans le talmud de Babylone (Menahot 64 b) on dit qu'il est défendu d'enseigner la science grecque (d'après le contexte, il s'agit d'un langage secret par gestes, d'une sorte de télégraphie optique). Mais, même si nous prenons ces textes aggadiques au sérieux, nous sommes à six siècles d'Esdras et de Néhémie.

En fait, Renan, je le crains, s'est inspiré de l'ancienne nature, qui avait horreur du vide. La critique place à cette époque la rédaction d'une grande partie des livres bibliques, mais sur l'histoire réelle du Judaïsme d'alors il n'y a aucun document, et Renan a pu donner libre carrière à son imagination, qui l'entraîne même un peu loin, notamment quand il écrit à la page suivante : « Ceux qui ne purent pas fuir Jérusalem furent abrutis, rendus subtils, hypocrites, méchants. » Il aurait été plus sage de supposer que, pendant la plus grande partie de la période perse, le peuple juif fut heureux parce qu'il n'eut pas d'histoire.

MM. G. Ferrand et *R. Dussaud* échangent quelques remarques au sujet des conclusions de *M. Mayer-Lambert.*

M. R. Dussaud signale l'importance des résultats déjà acquis par les fouilles du Professeur Fischer en Syrie. MM. *A. Lods* et *Sidersky* présentent quelques observations.

M. Henri Girard donne lecture de l'étude suivante qui lui a été inspirée par le livre récent de *M. A. Viatte,* sur *le Catholicisme des romantiques* :

LA PENSÉE RELIGIEUSE DES ROMANTIQUES

On se condamne à n'avoir qu'une vue étroite et fragmentaire du Romantisme, quand on ne cherche à définir, en ce grand mouvement d'idées et de sentiments qui anime le XIXe siècle, que ce qu'il fut d'ailleurs avec un merveilleux éclat, la plus belle manifestation d'art et de lyrisme que nous puissions compter en France depuis la Renaissance et la Pléiade.

Le Romantisme n'est si attachant que parce qu'il vient du fond de l'âme moderne, telle que le XVIIIe siècle l'a redressée, — comme un message d'espérance ; et c'est bien une foi et une sorte de mysticisme fait de confiance dans la raison qui a créé la science,

Digitized by Google

et d'adoration pour cette Nature qui apparait comme une source de vie éternelle, qu'on voit se dessiner avec une netteté grandissante depuis Rousseau jusqu'à Lamartine et Victor Hugo. Ces grands hommes ne sont pas arrivés tout d'un coup à l'expression de leur pensée profonde. Cet idéal, qui n'aura jamais rien de dogmatique, ne se cristallise point chez eux en des formules rigoureuses, mais du moins ces formules qui varient suivant la mentalité des poètes, expriment un certain nombre de tendances qu'on retrouve à peu près les mêmes chez les hommes supérieurs de cette grande époque ; et s'ils n'ont à aucun degré substitué une religion nouvelle à l'ancienne, on ne peut nier que l'*honnête homme* de nos jours ne leur doive un ensemble d'idées et de sentiments inconnu à l'honnête homme de l'ancienne France. Qu'on le veuille ou non, il est bien difficile, quand on se penche aujourd'hui sur le triple problème de Dieu, de l'Univers et de l'homme, de ne pas voir les choses avec les lunettes que nous ont léguées les romantiques. Entre nos pères du XVIIe siècle et nous, il y a une révolution dans les faits et dans les idées qu'on ne peut rayer d'un trait de plume, surtout quand cette révolution, qui s'est effectuée dans tous les domaines, scientifique, politique, économique, a transformé le monde et, malgré de cruelles épreuves, en somme a réussi. Les Romantiques ont donné l'expression la plus claire et la plus heureuse de notre humanisme moderne.

Nous remercierons M. Viatte, qui vient de publier un livre très bien fait sur le *Catholicisme des romantiques*, d'avoir senti toute l'importance de la question que suscite le Romantisme. Nous reconnaîtrons même qu'il avait le droit de limiter son étude à l'un des aspects de ce grand problème. M. Viatte est un croyant ; c'est un catholique convaincu ; il lui était permis de rechercher dans quelle mesure les romantiques s'écartèrent des enseignements de l'Eglise et comment ils devinrent apostats. Mais ce que nous lui reprochons, c'est le soupçon d'insincérité qu'il jette sur la pensée religieuse des romantiques pour la seule raison qu'elle fut hétérodoxe.

Cette accusation d'insincérité, ce n'est pas lui qui l'a formulée, nous dira-t-il, mais c'est George Sand qui l'a portée elle-même contre ses frères romantiques. On lit en effet au ch. X de *Mademoi-*

Digitized by Google

selle de La Quintinie : « Il n'a manqué qu'une chose à ce grand élan religieux du siècle, c'est la sincérité. »

Dissipons avant tout l'espèce de confusion qu'on essaie de créer à la faveur d'un mot ambigu de George Sand. Ce que l'auteur de *Mademoiselle de La Quintinie* a voulu dire est cependant bien clair : le catholicisme temporaire de la plupart des romantiques fut peu sincère assurément, mais ce ne fut qu'une étape qui n'épuisa point l'élan religieux du romantisme. On serait la dupe des apparences, si l'on prenait les protestations de tendresse et de fidélité des poètes envers la vieille foi catholique pendant la période qui porte ce nom si équivoque de Restauration, pour de formelles professions de foi. Ces jeunes gens qu'étaient Lamartine et Victor Hugo ne furent jamais que de médiocres catholiques ; ils voulurent l'être plus qu'ils ne le furent, et c'est précisément ce qu'avant George Sand, Pierre Leroux qui les connaissait bien, leur avait dit avec une admirable clairvoyance dans son fameux *Discours aux artistes,* en 1841. Tant qu'ils se prétendaient catholiques, évidemment ils étaient peu sincères, mais quand ils cessèrent de l'être, c'est alors qu'ils ont été vrais. La pensée religieuse des romantiques est d'abord une pensée qui se cherche et tâtonne ; elle crut se fixer d'abord dans une affirmation plus bruyante que réfléchie de la foi catholique, et quand elle renonça à ce qui ne fut en réalité qu'un expédient dont les historiens peuvent rendre compte, elle se définit peu à peu comme une expérience, sinon mystique, du moins religieuse, d'un caractère puissant et original puisqu'elle a inquiété l'Eglise qui l'a définie comme une hérésie, qu'elle a galvanisé toute une génération de savants, de philosophes et d'artistes et qu'elle n'a pas encore épuisé ses effets.

***

Etudions donc, pour elle-même, comme il convient, si l'on veut être juste, et non pas en fonction d'un point de vue confessionnel quelconque, la pensée religieuse des romantiques. Nous nous sentons immédiatement plus à l'aise, pour embrasser la questions dans son ensemble, que M. Viatte, gêné par son parti-pris subjectif et le champ limité de son sujet. Mais c'est cette indépendance même

Digitized by Google

qui peut effrayer un homme de goût, si, partisan de la pensée libre, il respecte en même temps la religion.

On ne peut jamais, en matière de religion, être absolument objectif. L'objectivité absolue en un tel sujet équivaudrait à la négation du problème envisagé. Aussi faut-il se consoler, quand on aborde un tel domaine, d'être réduit à ses propres forces. Chacun de nous, fut-il le plus savant de tous, ne peut jamais apporter sur une question, qui se ramène en définitive au sentiment, que quelques réflexions modestes, forcément limitées, celles que sa méditation personnelle lui a suggérées.

D'abord de quels romantiques parlons-nous ? Voilà une distinction nécessaire, une distinction que M. Viatte n'a pas faite. Tout le monde a été plus ou moins romantique au début du XIXe siècle, et certains comme les Lacordaire, les Gerbet, les Bautain, après quelques velléités d'indépendance, sont restés fidèles à l'Eglise établie ; d'autres cessèrent d'être des catholiques, sans abandonner complètement le Christianisme, et c'est à vrai dire le cas du plus grand nombre, parmi lesquels il faut compter Hugo et Lamartine. D'autres enfin prétendirent rester des hommes religieux comme Vigny et Michelet tout en cessant d'être des chrétiens. Or, quand nous parlons de la pensée religieuse du XIXe siècle, il ne peut être fait abstraction du romantisme catholique, mais il est évident que le sujet a une bien plus vaste étendue et qu'il englobe surtout les penseurs de ces deux derniers groupes.

Quand il s'agit d'examiner la pensée d'un groupe d'hommes d'élite qui ont cru devoir prendre, à un moment aussi grave dans l'histoire que le furent les années qui suivirent la Révolution française, la direction religieuse de l'Humanité et l'orienter, hors des sentiers de la tradition, dans une voie nouvelle, profondément individualiste et indépendante, on ne peut réprimer une certaine inquiétude. Pour ma part, je sens que derrière le problème que suscite la pensée religieuse du romantisme, il y en a un beaucoup plus grave et fondamental, celui des rapports de la foule et de l'élite en ce monde ; et, l'avouerai-je, je me dois de dire en commençant qu'à mon sens c'est dans les termes du problème des relations de la pensée individuelle et de la pensée collective que j'aimerais à poser, si j'en

Digitized by Google

avais la force, la question de savoir dans quelle mesure ces hommes d'élite que furent les romantiques ont été des penseurs religieux.

Penseurs religieux, des poètes comme Vigny, Lamartine et Hugo, des écrivains comme Quinet, Ballanche, Michelet, George Sand, Pierre Leroux l'ont été incontestablement. Mais dans quelle mesure cette pensée personnelle, mobile et changeante, subtile et rare comme le mystère de notre individualité, peut-elle nourrir, simplement éclairer l'âme toujours un peu massive, absorbée par les préoccupations matérielles de la collectivité humaine, c'est la question que je ne me pique pas de résoudre, mais que je vois s'élever un peu comme un sphinx à la porte du temple encore à bâtir de la Religion de demain.

Entre l'élite et la foule, pour ma part, je n'hésite pas, et je suis l'impulsion de l'élite. Je m'attache à Lamartine et à Victor Hugo, à Renan et à Michelet qui pour nous représentent le culte en esprit et en vérité. Mais je me demande, en attendant que la foule soit capable, si elle le devient jamais, de comprendre Michelet et Renan, ce que nous ferons de ceux qui ont besoin de matérialiser leur foi, de croire à la réalité palpable des grands symboles, en un mot de ceux auxquels il ne suffit pas de comprendre et qui ont besoin d'adorer.

Il y a là un sujet d'étude fort délicat, nuancé, profond, que peu d'esprits sont peut-être actuellement disposés à considérer avec la sérénité et l'objectivité désirables, mais cette question serait à débrouiller selon moi avant toutes choses ; et, posée franchement et nettement résolue, elle ferait éviter bien des disputes vaines.

Je suis en effet frappé de voir qu'aujourd'hui les adversaires du romantisme n'étudient le problème religieux qu'en fonction de la foule et de ses intérêts, et par foule j'entends ici tous ceux qui vivent des enseignements d'Eglise, tous ceux qu'on nomme des fidèles, tandis que les grands romantiques, comme toutes les individualités d'élite, en contact direct avec les réalités qui font la substance de la vie mystique, n'ont jamais songé qu'à exprimer le résultat de l'expérience religieuse de leur temps.

Nous sommes, dans le problème religieux, plus qu'en tout autre problème, en présence de deux forces : la force de la *Coutume*, de

Digitized by Google

la *Mos majorum* dont l'empire est immense et la force de la pensée nue, si j'ose dire, qui vit et qui persiste de nos jours encore sous la menace constante d'être écrasée.

***

Le romantisme n'est plus à la mode, et il faudrait au préalable se demander pourquoi.

Ici la réponse est facile à faire. Elle se renferme en ces deux points :

1° Le Romantisme a été profondément individualiste, et les gens d'aujourd'hui se défient bien à tort, selon nous, de l'individualisme ;

2° Le Romantisme fut essentiellement la réalisation poétique et lyrique dans notre littérature de l'idée de progrès constituée au XVIII° siècle.

Il faut lire ce fragment de l'admirable *credo* d'Alfred de Vigny qu'on trouve au chap. IV de *Stello*. Les adversaires du romantisme semblent incapables de comprendre ce beau langage ; ils ne citent cette page que pour s'indigner : « Je crois en moi, parce que je sens au fond de mon cœur une puissance secrète, invisible et indéfinissable, toute pareille au pressentiment de l'avenir et à une révélation des causes mystérieuses du temps présent. Je crois en moi, parce qu'il n'est dans la nature aucune beauté, aucune grandeur, aucune harmonie qui ne me cause un frisson prophétique... Je crois fermement en une vocation ineffable qui m'est donnée, et j'y crois à cause de la pitié sans bornes que m'inspirent les hommes. »

Lisons maintenant le beau prélude de la grande ode intitulée les *Mages* dans les *Contemplations*. C'est le même *credo* individualiste : il devrait suffire à l'Humanité actuelle de se laisser guider par les hommes supérieurs, par les individualités d'élite.

> Pourquoi donc faites-vous des prêtres
> Quand vous en avez parmi vous ?

Les savants et les artistes devraient suffire à la direction de l'Humanité. Ils devraient comprendre leur rôle comme un sacerdoce et la foule devrait les écouter comme de véritables révélateurs.

Digitized by Google

La Nature pour objet et les Grands Hommes comme interprètes, telle est la thèse de Victor Hugo et le thème des *Mages*.

Les esprits conducteurs des êtres
Portent un signe sombre et doux.
Nous naissons tous ce que nous sommes,
Dieu de ses mains sacre des hommes
Dans les ténèbres des berceaux ;
Son effrayant doigt invisible
Ecrit sous leur crâne la bible
Des arbres, des monts et des eaux.

Ces hommes, ce sont les poètes,
Ceux dont l'aile monte et descend ;
Toutes les bouches inquiètes
Qu'ouvre le verbe frémissant ;
Les Virgiles, les Isaïes ;
Toutes les âmes envahies
Par les grandes brumes du sort ;
Tous ceux en qui Dieu se concentre ;
Tous les yeux où la lumière entre,
Tous les fronts dont le rayon sort.

Ce sont ceux qu'attend Dieu propice
Sur les Horebs et les Thabors ;
Ceux que l'horrible précipice
Retient blémissants à ses bords ;
Ceux qui sentent la pierre vivre ;
Ceux que Pan formidable enivre ;
Ceux qui sont tout pensifs devant
Les nuages, ces solitudes
Où passent en mille attitudes
Les groupes sonores du vent.

Ce sont les sévères artistes
Que l'aube attire à ses blancheurs,
Les savants, les inventeurs tristes,
Les puiseurs d'ombre, les chercheurs,
Qui ramassent dans les ténèbres
Les faits, les chiffres, les algèbres,
Le nombre où tout est continu,
Le doute où nos calculs succombent
Et tous les morceaux noirs qui tombent
Du grand fronton de l'inconnu.

Il faudrait lire et commenter l'ode tout entière. Jamais le romantisme n'a exprimé plus puissamment et avec de plus merveilleuses

Digitized by Google

Le Symbolisme ritualiste de l'Apocalypse[1]

Peu de poèmes ont été autant traduits, commentés et interprétés : cependant je crois pouvoir proposer une autre explication encore qui, pour autant que je connaisse la littérature sur l'Apocalypse, n'a jamais été même entrevue. Je ne le pouvais d'ailleurs qu'à l'aide d'une traduction qui fût vraiment impartiale, dénuée de toute hypercritique, donc fondée sur le bon sens, et qui en outre fût rythmée selon le ton de l'original, élément qui change du tout au tout l'impression générale éprouvée. La traduction nouvelle de M. Loisy répond à ces conditions préalables ; son commentaire minutieux est calme et désintéressé ; son *Introduction* déblaie le terrain de toutes les hypothèses inutiles.

Les tendances selon lesquelles le poème a été étudié sont au nombre de quatre : apologétique, historique, linguistique et littéraire. On a voulu voir d'abord dans l'Apocalypse une prophétie uniquement relative au sort de l'Eglise chrétienne ; on y a cherché aussi des faits historiques plus ou moins voilés par des allusions ; la Bête de l'Apocalypse, par exemple, désignée par le chiffre 666, serait Néron. D'autres savants ont analysé de près les expressions grecques employées et découvert deux auteurs, l'un qui serait l'auteur proprement dit, et l'autre un rédacteur postérieur. Enfin parmi les plus récents se rangent les commentateurs qui ont relevé dans d'autres textes, notamment dans les Prophètes juifs, des parallèles à certains passages de l'Apocalypse. Rares encore sont ceux qui ont comparé le poème à certains textes assyriens ; cette ten-

(1) Conférence au Musée Guimet le 27 janvier 1924.

Digitized by Google

dance nouvelle s'est peu exprimée jusqu'ici, et c'est pourtant, à mon sens, la bonne. Mais comme ethnographe, un fait me frappe bien plus que tous ces rapprochements fragmentaires : c'est que le ton général, le cadre, la suite des images et le mouvement par saccades, *par étapes* si l'on préfère, de l'ensemble correspondent très exactement aux descriptions que donnent de certaines cérémonies demi-civilisées ou « sauvages » les explorateurs instruits de la méthode de notre science.

Puisque l'analyse purement verbale ou littéraire n'a pas réussi à rendre l'Apocalypse vraiment intelligible, comme forme ni comme but, je propose de lui appliquer la méthode comparative et de chercher dans quelle catégorie cérémonielle on pourrait la ranger.

Il est au moins acquis maintenant que l'Apocalypse n'est ni de Jean l'Apôtre, ni de Jean l'Ancien, mais qu'elle est l'œuvre d'un inconnu, nommé Jean, originaire de l'Asie-Mineure et dont on ne sait rien de plus ; que le poème a été probablement écrit à Ephèse, ou dans quelque autre cité de l'Asie Mineure qui était un centre religieux ancien et important ; que la date sinon de sa composition, du moins de sa rédaction telle que nous l'avons tombe dans les dernières années du règne de Domitien, moment où Néron était déjà passé dans la mémoire populaire à l'état semi-mythique.

Or, dans cette région et à ce moment de l'histoire, le christianisme n'était pas systématisé encore : les petites colonies chrétiennes étaient noyées parmi diverses associations religieuses locales possédant des credos divers très complexes, et en voie de décomposition incessante, ou si l'on veut, de remaniement continuel. Nous savons certes encore peu de choses des religions *populaires* de l'Asie Mineure — j'insiste sur ce mot : la différence est grande aux religions sacerdotales plus ou moins fixées. — Les travaux de Cumont et de Ramsay, quelques monographies récentes comme celle de Graillot sur le *Culte de Cybèle* et de Charles Picard sur *Ephèse et Claros* permettent pourtant d'entrevoir la vérité : l'atmosphère

Digitized by Google

psychique *populaire* dans laquelle vécut ce Jean inconnu était constituée par un extraordinaire mélange de croyances, datant parfois des Hittites et des Assyriens, auxquelles s'étaient plus ou moins adaptées des croyances grecques, pour ne nommer que les courants principaux. Car on venait aux sanctuaires de l'Asie Mineure, pays riche et bien peuplé, depuis la Russie méridionale, le Caucase, le Turkestan, la Perse, peut-être l'Inde, le Tibet et la Chine.

A la fin du règne de Domitien, les chrétiens ne forment encore dans les villes que des minorités de « communistes » ou de « bolchéviks » ; ce sont gens de basse classe, mal vus des commerçants positifs et des castes sacerdotales locales, dont ils sapent à la fois l'influence morale et les finances. Le poème, qu'on s'accorde à regarder comme virulent autant que les injures d'un charretier, grossier, chaotique, est né dans ce milieu et s'adresse à ce milieu, non pas à l'homme de la rue, entendez-moi bien, mais aux prêtres qui organisaient alors dans les diverses cités le culte chrétien. Et je dis bien « le culte », mais non pas la morale chrétienne ; car l'Apocalypse n'a point de tendance morale ; Jean hurle seulement avec force : vous serez damnés si vous ne m'écoutez pas ; si vous m'écoutez, tout ira bien ; c'est-à-dire : avant toutes choses, obéissez-moi !

Si l'on accepte mon point de départ, le reste de mon explication va tout seul. Ce point de départ est que Jean l'Inconnu prêche pour lui-même, non pas pour le Christ, ou pour l'Eglise chrétienne tout entière (car que peut savoir de la géographie méditerranéenne et de l'histoire de Rome ce derviche-hurleur ?), mais pour sa propre église, à laquelle il annexe le christianisme, qu'il affirme la vraie chrétienne, comme ont fait avant et après lui bien d'autres fondateurs ou chefs de secte, si nombreux en Orient.

La contexture du poème répond-elle à cette hypothèse ? Pour n'être pas taxé de partialité, je cite M. Loisy : « On s'accorde à reconnaître l'unité de style qui règne dans l'Apocalypse... La plupart des commentateurs admettent l'existence

Digitized by Google

d'un plan régulier, les sept lettres, les sept sceaux, les sept trompettes, les sept coupes marquant dans le livre une division assez nette et comme les étapes du drame eschatologique à partir de l'état présent des communautés [chrétiennes] jusqu'à la fin du monde actuel et l'organisation d'un monde nouveau. »

Ce premier point est important : Jean sait ce qu'il veut et où il va ; ou plutôt, comme on verra, son plan lui était imposé par le but à atteindre, à savoir : révéler ce qui était secret, mystérieux ; car le mot grec *Apocalypse* signifie non pas *prophétie* mais *révélation.*

« Mais, ajoute M. Loisy, si le cadre est suffisamment tracé, les scènes qui s'y déroulent ne sont pas toujours bien liées entre elles ni équilibrées dans leur propre structure. Les doublets ne manquent pas, ni les surcharges, ni les anticipations. C'est sur les incohérences du fond et de la rédaction que la plupart des critiques ont fondé leurs hypothèses touchant les sources ou traditions qui ont été incorporées dans notre livre. Enfin l'artifice par lequel le septième sceau recouvre en quelque façon les sept trompettes, la septième trompette les sept coupes, la septième coupe les événements de la fin qui amènent le règne du Christ et le règne de Dieu, trahit la combinaison rédactionnelle bien plus qu'il ne réalise l'enchaînement des faits. »

Or c'est précisément ce double caractère des prétendues incohérences et maladresses d'abord, puis de l'enchaînement du premier détail de chaque série au dernier de la série précédente, qui m'a conduit à chercher une explication autre que purement littéraire, rédactionnelle et verbale.

Il me faut, pour être intelligible, résumer le contenu du poème, ou plutôt de ce que je regarde aussi comme un véritable drame, mais au sens rituel et shakespearien. Pour éviter à mon tour le reproche d'incohérence, je formule de suite ma théorie :

L'Apocalypse est le catéchisme d'un rituel d'initiation à une secte asiano-judéo-chrétienne composite, peut-être fondée, du

Digitized by Google

moins dirigée par ce Jean inconnu, secte que d'autres communautés chrétiennes refusent d'adopter et qui, si elle englobait toutes les communautés deviendrait l'Eglise par excellence et assurerait la salvation et le bonheur de l'humanité. Mais pour devenir membre complet de cette secte, il faut se conformer à un rituel d'initiation par étapes, dont le secret doit être gardé et dont le sens ésotérique ne peut être dévoilé que par Jean lui-même et ses prêtres accrédités. Donc :

« Qui a oreille, entende
Ce que l'Esprit dit aux communautés ! »

Le poème commence en effet par toute une série de menaces adressées par Jean à sept églises d'Asie Mineure choisies comme représentatives et dont les membres ne veulent pas l'écouter, dont certaines préfèrent même adopter l'enseignement de sectes rivales, comme celle des Nicolaïtes à Pergame. Mais ceux qui accepteraient sa doctrine recevraient un « caillou blanc, avec, sur le caillou, un nom nouveau inscrit, que nul ne connaît, sinon celui qui le reçoit ». Quiconque a lu des descriptions d'initiation sait que le novice change de nom, et que ce nom doit rester secret ; parfois un symbole est inscrit sur un objet, qui est une flèche, ou un os enveloppé d'herbes, de cheveux, etc., et qui ici est un caillou blanc. Ce détail a beaucoup intrigué les commentateurs ; il n'y a rien dans la littérature juive qui l'explique ; mais les mystères asianiques, le culte de Dionysos, l'orphisme, etc., fournissent des parallèles suffisants.

De même à ceux de Sardes, il dit que ceux qui seront avec lui marcheront avec lui en blanc, « le vainqueur sera couvert de vêtements blancs ». Bref, il tâche d'attirer des adeptes tantôt par la menace et tantôt par de belles promesses. Il se garde de dire qu'il agit ainsi de son propre mouvement : dès le début, il s'est mis à l'abri derrière une Vision, où *son* Christ lui ordonne d'écrire tout ce qui lui sera révélé comme parole de vérité. Jean ne se donne que comme l'interprète de la parole divine : de même dans les rites d'initiation australiens

Digitized by Google

et nègres, le chef de cérémonie se dit en communication avec la divinité ; le shamane des Sibériens se met en état de transe et raconte ses visions du monde céleste. Tout ce début, avec la vision inaugurale et le rêve à Pathmos, appartient à une catégorie magico-religieuse bien connue des ethnographes. Mais rares ont été les shamanes, magiciens, prêtres inspirés ou thaumaturges qui ont su décrire eux-mêmes leurs visions, ou dont l'ouvrage écrit ou dicté nous soit parvenu. Il faut, pour des parallèles plus anciens, se reporter notamment au *Livre des Morts* et au *Livre de l'Ouverture des Portes* égyptiens. Mais dans l'Apocalypse, sous l'influence de la littérature prophétique juive, la Vision n'est pas donnée seulement comme une description de faits actuels ; elle a pris en outre la forme d'une prophétie, c'est-à-dire d'une description de l'avenir qui attend le novice, la secte et ses ennemis.

Aucune erreur n'est possible : Jean explique lui-même dans quel état il se trouvait :

Je fus *en extase* le jour du Seigneur,
Et j'entendis derrière moi une voix éclatante,
Comme de trompette...
Et je me retournai pour voir la voix qui me parlait
Et retourné, je vis sept candélabres d'or
Et au milieu des candélabres (quelqu'un) pareil à fils d'homme
Vêtu de manteau long
Et ceint à la poitrine de ceinture d'or.
Sa tête et ses cheveux étaient blancs comme laine blanche
ses yeux étaient comme flamme de feu,
ses pieds pareils à airain brillant purifié en fourneau,
et sa voix comme de grandes eaux ;
et il avait en sa main droite sept étoiles,
de sa bouche une épée à deux tranchants, affilée, sortait
son visage était comme le soleil brillant en sa force.

Jean effrayé tombe évanoui ; l'apparition met sur lui sa main droite et lui dit de ne pas craindre, mais d'écrire ce qu'il a vu et verra.

Les commentateurs se sont donné une peine inouïe pour

Digitized by Google

expliquer ce portrait ; même M. Loisy dit qu'il est difficile de s'imaginer le Christ tenant sept étoiles dans sa main, étoiles que certains ont regardé comme étant celles de la Grande Ourse. On s'est demandé pourquoi le Christ a le visage tout blanc, et des cheveux blancs, puisqu'il est jeune ; et qu'est-ce que ce glaive affilé, qui sort de sa bouche ? Ainsi de suite, non seulement pour ce passage, mais pour bien d'autres. Et plus on a commenté, plus tout est devenu inintelligible.

Mais supposons qu'il s'agit d'un rite d'initiation : ce n'est plus le Christ de l'Evangile, mais l'image d'une divinité composite dénommée Christ, cachée dans le saint des saints, qui apparaît à Jean ; à tout prendre, cette image est encore moins extraordinaire que celles des divinités hindoues dont précisément le Musée Guimet vous peut faire voir des variétés plus « apocalyptiques » encore que celle de Jean. Les commentaires n'ont plus à porter alors que sur les éléments plastiques que Jean a combinés pour donner à sa secte un dieu qui fût en même temps païen et chrétien. « Nonobstant les analogies bibliques, note M. Loisy, ni cette robe, ni cette ceinture », ni, ajouterai-je, malgré le parallélisme de quelques textes juifs, les sept candélabres (qui ne sont pas un candélabre à sept branches), les cheveux ni le visage blancs, ni le glaive « ne sont du symbolisme proprement juif ». Et plus loin : « le symbolisme de notre auteur ne doit pas être aussi décousu qu'on le suppose ».

Voilà qui est bien dit ; mais je crois que ce n'est pas du symbolisme seulement, que cette description signifiait quelque chose pour les auditeurs de Jean, que cette image composite existait vraiment, en nature, que Jean ne l'a même pas décrite en entier, et que c'est elle que le novice voyait en subissant les épreuves par étapes qui, le séparant du monde profane, devaient l'agréger au monde sacré de la secte.

Au cours de chaque étape, d'autres objets et personnages sacrés lui sont encore présentés, d'ordinaire par sept, chiffre sacré en Orient dès longtemps ce qui a subsisté à travers tous les cataclysmes mieux que les systèmes rituels bien

Digitized by Google

organisés ou que les doctrines morales. Il appartient à la religion populaire, comme les chiffres trois, douze et quarante. Que Jean en ait fait usage, voilà qui n'a donc rien d'extraordinaire.

Nous avons vu déjà les sept étoiles, les sept candélabres, les sept communautés ; elles ont chacune leur ange, et Jean leur envoie à chaque une lettre. Plus loin, quand Jean décrit le ciel où il est ravi en extase, c'est-à-dire en état de transe, il voit sept flambeaux allumés, qui sont ésotériquement les sept esprits de Dieu.

Il y a cependant une exception : c'est quand Jean se croit, ou imagine le novice transporté au ciel pour y admirer Dieu dans sa gloire :

> Et voici qu'un trône était posé dans le ciel
> et sur le trône quelqu'un était assis
> et celui qui était assis
> avait aspect de jaspe et de sardoine
> et un arc-en-ciel autour du trône
> avait aspect d'émeraude
> et autour du trône, vingt-quatre trônes,
> et sur les trônes vingt-quatre vieillards
> assis
> couverts de vêtements blancs
> et ayant sur leurs têtes des couronnes d'or ;

puis, autour de ce même trône, aux quatre coins, quatre Etres Vivants, couverts d'yeux par devant et par derrière, qui sont le lion, le taureau, l'homme et l'aigle. J'abrège la description ; car ces quatre Vivants, on l'a reconnu depuis longtemps, sont la survivance de quatre signes zodiacaux pris comme symboles des quatre points cardinaux. Ici encore le commentaire purement littéraire se heurte à toutes sortes d'impossibilités. On a bien discerné, plus ou moins, que les vingt-quatre vieillards sont aussi les dieux, répartis en deux séries de douze, des vingt-quatre constellations babyloniennes. Mais que viennent faire dans le mythe chrétien toutes ces concep-

Digitized by Google

tions assyro-babyloniennes ; et pourquoi les représenter plastiquement dans la Vision apocalyptique ?

Ma solution est ici encore que cette description par allusions brèves et incomplètes est celle d'une salle où doit passer le novice et où, symbolisant en effet certaines divinités déchues des panthéons asianiques anciens, trônent soit une statue de jaspe et de sardoine, soit un grand-prêtre richement habillé assisté de vingt-quatre initiés majeurs, les Vénérables de la Loge, en tunique blanche ; et qu'enfin les quatre personnages dits les *Vivants* appartiennent à un autre grade, plus élevé peut-être. Ils sont revêtus de costumes symboliques brodés, sinon d'yeux proprement dits, du moins du décor ovaloïde qui est l'un des éléments décoratifs de l'Asie Mineure, ou de palmettes stylisées, ou encore de petits miroirs sertis de soie comme on en voit sur les costumes sacrés, et même profanes, hindous. Chaque *Vivant,* est-il dit plus loin, a six ailes qui à l'entour et à l'intérieur sont remplies d'yeux ; et ils psalmodient sans arrêt une litanie. Ceci est bien conforme à la vision cauchemaresque du novice introduit parmi les principaux de l'ordre ; les « yeux » seraient encore des broderies ou des miroirs ; et les six ailes, qu'on ne comprend pas, sont des ailes postiches rappelant celles des taureaux assyriens.

J'ai tenu à discuter assez en détail ces passages descriptifs. Mais cette conférence durerait trop, jusqu'à demain sans doute, si je continuais à analyser ainsi l'Apocalypse pas à pas. Je ne vais donc plus qu'indiquer à grands traits, maintenant, les principales étapes que doit parcourir le novice.

Il assiste à l'ouverture des Sceaux, qui sont au nombre de sept et placés sur « un livre écrit à l'intérieur et par derrière ». Le difficile est de concevoir, disent les commentateurs, comment les sept Sceaux sur un rouleau écrit des deux côtés peuvent être placés de telle sorte qu'on ne puisse lire le livre qu'au fur et à mesure qu'il se déroule. Malgré son ingéniosité, M. Loisy ne trouve, pas plus que ses prédécesseurs, une solution acceptable. S'il s'agit d'une initiation, le même rouleau devait servir souvent ; et je suppose simplement que les

Digitized by Google

Sceaux étaient fixés sur sept rubans qui pendaient, comme aux chartes du moyen-âge ; on les brisait, quitte ensuite à les refaire. Or quand les sept Sceaux ont été rompus et que le contenu du livre est connu de Jean, « la révélation devrait être terminée ». Il n'en est rien. Un autre acte commence, celui des sept Trompettes.

Les commentateurs s'étonnent que le sujet « rebondisse », comme on dit au théâtre. On peut s'étonner, en effet, si on prend le poème littéralement ; mais si c'est un *vade-mecum* rituel, ce rebondissement est légitime et nécessaire. A chaque étape, le novice se croit arrivé au but ; on le lui laisse entendre, afin d'augmenter son excitation, son énervement et sa terreur ; mais ce n'est pas encore le vrai but ; d'où ces recommencements imprévus.

La cérémonie de la chambre aux Sceaux culmine dans la présentation de l'Agneau ; « debout, comme égorgé, ayant sept cornes et sept yeux, qui sont les sept esprits de Dieu ». Aucune des explications proposées n'est satisfaisante, l'Agneau reste inexpliqué. Je pense que c'est un mannequin destiné à terrifier le novice et affublé d'un masque comme en emploient encore les nègres de l'Afrique occidentale ; cet agneau en tout cas n'a rien à voir avec l'Agneau pascal, ni avec l'Agnus Dei.

Vient l'ouverture des Sceaux, qui est faite par des cavaliers, chevauchant le premier un cheval blanc, le deuxième un cheval roux, le troisième un cheval noir et le quatrième un cheval verdâtre. J'admets que l'idée de chevaux de couleur différente vient de Zacharie ; mais cela n'empêche pas d'admettre aussi que des acteurs apparaissaient soit sur des chevaux réels, soit plutôt sur des chevaux factices peints comme ceux du Carnaval italien.

Au septième Sceau s'accroche la vision des sept Trompettes, mais non sans que : « il y eut silence au ciel environ une demi-heure ». Cette expression, qui serait l'indice du moment chrétien solennel par excellence, donne, selon moi, la clef plus prosaïque du mot *ciel* : il faut l'entendre comme désignant ici la décoration de la salle où se déroule la cérémonie ; le silence d'une demi-heure est l'entr'acte nécessaire au chan-

Digitized by Google

gement des objets sacrés, des personnages et des décors. Quand tout est en place, le novice voit debout devant Dieu sept anges, à qui furent données sept Trompettes, plus un huitième à qui est remis un encensoir. Chaque Ange, en sonnant de sa trompette, déclanche sur la terre une trombe de malheurs, dont la seule énumération fait frémir. Le novice apprend maintenant que la secte à laquelle il va appartenir possède des pouvoirs magiques terribles, non seulement par la vertu des Trompettes mais aussi par celle de certaines incantations, qui sont dites les Quatre Malheurs, incantations apportées par un aigle.

La scène qui suit, et qui se situe de nouveau sur la terre, s'explique aussi comme un exposé partiel du contenu de l'initiation ; après quoi le novice est retransporté au ciel. Ces déplacements aussi sont un procédé initiatique ordinaire ; par exemple en Australie, où l'enfant est tour à tour avec les siens ou avec le Rhombe sacré qui l'emporte dans le monde magique. Cette prétendue incohérence est un élément normal et nécessaire de cette sorte de cérémonies.

Bref, les Trompettes et les Malheurs ayant ébranlé le monde entier, résultat sans doute obtenu par des procédés comparables à ceux des « sauvages », le novice peut respirer et reprendre confiance en voyant apparaître la Femme céleste ou Reine du ciel. Ici surtout se marque le caractère composite du système de Jean. Tout le zodiaque finit par y passer ; le grand Dragon qui veut dévorer l'enfant de la Femme est stellaire ; il date des Assyriens. Donc dans la salle où se trouve le novice apparaît à ses yeux tout un vieux panthéon, sans doute représenté par des acteurs diversement costumés et affublés de masques.

Il faut naturellement expliquer au novice le sens interne, secret, de ces personnages. C'est en cela que consiste l'initiation. Mais Jean le fait avec des réticences. On peut supposer, ou bien qu'il a craint que ce catéchisme ne vînt à tomber entre des mains profanes ; ou bien qu'il s'adressait à des adeptes déjà suffisamment au courant pour n'avoir pas besoin d'explications détaillées. C'est l'impression générale, en tout cas, qui

Digitized by Google

se dégage, et la raison d'être de maints passages proclamatoires, comme celui qui fait allusion aux oreilles, que j'ai déjà cité, et d'autres où Jean déclare qu'il promulgue la « sagesse ».

Le portrait de la Femme céleste a donné lieu aussi à bien des recherches : elle est revêtue de soleil, elle a la lune sous ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles. On n'y peut voir ni la personnification d'Israël, ni celle de Jérusalem, ni celle de l'Eglise chrétienne. On a donc fini par reconnaître en elle une divinité astrale, la Vierge du Zodiaque, apparentée à diverses Vierges-Mères de l'Orient antérieur, surtout à Isis enceinte poursuivie par Typhon. Mais si pour les commentateurs ce n'est là qu'un emprunt et une image littéraires, pour moi il s'agit d'une statue, ou d'une prêtresse, revêtue d'un vrai manteau brodé d'or, ayant sous les pieds un tabouret sphérique de couleur argentée, et sur la tête une vraie couronne stellée, que le novice admire et dont on lui expose le mythe. Il voit ensuite apparaître un Dragon, sorte de tarasque, puis l'enfant de la Vierge-Mère, et il assiste réellement au combat du Dragon et de Michaël, emprunt fait aux Juifs mais qui eux-mêmes tenaient ce mythe d'ailleurs. Ensuite on met à la Femme deux ailes d'aigle et elle s'envole. Quelques détails encore ; et voici venir la première Bête.

C'est un monstre qui sort de la terre, muni de dix cornes et de sept têtes, et sur ses cornes dix diadèmes. Ce spectacle est difficile à représenter : mais la Bête vaut bien telle divinité hindoue à tête d'éléphant et d'autres à quatre ou six bras, et davantage, ou l'Artémis d'Ephèse à la double rangée de mamelles ! On a mis au mannequin un vêtement ocellé ou une vraie peau de léopard (ce qui se fait encore en Afrique), des pieds d'ours, et on lui a peint une énorme bouche de lion. Cette Bête blasphème ; elle est plus puissante que les saints ; c'est donc le Croquemitaine sacré qu'on voit dans tous les rites d'initiation, le *vaudou* d'Haïti, etc., qui doit remplir le novice de terreur et lui faire oublier ainsi toute sa vie antérieure. Mais la Bête sera nécessairement vaincue par les adeptes, ceux dont : « le nom est écrit au livre de l'Agneau ». La remplace une deuxième Bête, qui

Digitized by Google

sort de terre, a deux cornes seulement, mugit comme un dragon et qui exige de ses adorateurs qu'ils se fassent apposer une marque à la main droite ou au front. Selon moi, cela signifie qu'ici arrive l'un des actes culminants de l'initiation, le marquage du novice avec de la couleur ou de la chaux, ou de la farine; cette marque est en forme de lettres-chiffres, faisant 666. Le texte dit :

> Et que nul ne puisse acheter ou vendre
> s'il n'a la marque,
> le nom de la Bête,
> ou le chiffre de son nom ;
> là est la sagesse ;
> qui a sens, entende le chiffre de la Bête,
> car c'est son chiffre d'homme,
> et son chiffre est six cent soixante-six.

Que de commentaires, que d'interprétations pour ce passage, qui selon moi ne se rapporte même pas à Néron, mais signifie : vous ne ferez du commerce qu'avec les initiés à la secte ; vous les reconnaîtrez à la marque de la secte, qui est apposée sur chacun de ceux qui ont reçu un certain grade ; c'est une marque simple, une combinaison de lettres ; qui sait cela est un « ange », c'est-à-dire un initié ; car en cela se symbolise le lien commun qui nous unit dans la vie sociale ordinaire.

La chance veut que 666 puisse faire *César Néron ;* encore n'est-ce pas certain : « la signification du chiffre est introuvable, dit en fin de compte M. Loisy, si l'on ne consulte que les possibilités de combinaisons arithmétiques ; faut-il chercher un nom abstrait, ou un nom de personne ; faut-il compter la valeur des lettres d'après celle qui leur est attribuée dans l'alphabet hébreu, ou bien dans l'alphabet grec ? » Si tel est le résultat de tant de recherches, je me garderai de proposer plus que je n'ai fait. Et je demanderai à mon tour : était-ce le nom de la secte, ou le nom sacré du Dieu central composite, ou un mot banal détourné de son sens ?

Digitized by Google

En fait, il importe peu. Mais si ce nom désigne César Néron, ou l'Antichrist, pourquoi cette interdiction de vendre et d'acheter, interdiction qui est bien caractéristique du but à la fois social, économique et religieux de toutes ces sectes plus ou moins barbares ?

Voyez comment fonctionne en ce moment aux Etats-Unis le Ku-Klux-Kan. J'ai eu la chance, il y a deux ans, d'assister à une cérémonie importante d'une autre association à demi-occulte des Etats-Unis, dans une localité que je ne puis nommer, ayant juré le secret ; j'ai vu les costumes et les objets du culte, si je puis dire ; j'ai eu en mains le signe banal, et aussi le signe tout à fait secret de reconnaissance ; cette demi-initiation m'a même servi dans une circonstance ultérieure ; on m'a dit comment la secte manœuvre, comment ses membres, en effet, « n'achètent et ne vendent », disons, ne font du « business », qu'entre eux, et se soutiennent. Et tout ceci en appartenant en même temps à diverses églises officiellement reconnues. La secte a peu de membres, mais tous très puissants, très riches, ou qui le seront bientôt ; elle se ramifie de l'Alaska au Mexique et au Pérou. La cérémonie a été vraiment apocalyptique ; il n'y avait pas une phrase anglo-américaine qui ne possédât un sens détourné, secret. C'est la quatrième fois qu'on fait à l'auteur des *Rites de Passage* l'honneur de lui montrer le saint des saints d'une association à rituel d'initiation et à but complexes, sur base religieuse, sinon à moitié magique. On voulait me montrer qu'en effet ma théorie générale vaut même pour des séquences rituelles que j'ignorais. Or toujours, il y a cette même nécessité d'un signe de reconnaissance, ou de plusieurs échelonnés.

Notez que la Bête dont on porte la marque est malfaisante, que Jean la donne comme une ennemie ; le seul moyen de se la subordonner est donc de connaître le moyen magique, la marque par quoi elle se discerne et discerne les siens. Loin donc d'être un hors-d'œuvre, le passage des deux Bêtes, si court et si obscur, est au contraire l'indication à dessein condensée de deux des rites fondamentaux de l'initiation à

Digitized by Google

la secte de Jean l'Inconnu. Si, plus tard, les Bêtes sont vaincues, cela signifie que le novice a fait un pas de plus, a dépassé ces stades préliminaires, a obtenu un degré supérieur, où les personnages précédents ne lui apparaissent plus que comme des fantasmagories.

La série des alternatives de joie et de terreur continue ; le novice se réjouit avec l'Agneau sur le mont Sion, est terrifié par la destruction de Babylone annoncée par des anges sortant qui d'une nuée, qui d'un temple, c'est-à-dire de décors peut-être mobiles. Suivent les sept Coupes de la colère de Dieu, d'où se déversent des maux innombrables. Le novice reçoit ici une sorte d'enseignement ésotérique qui complète ce qu'on lui a dit précédemment ; chaque acte commis entraîne telle ou telle conséquence terrible ; et s'il veut être reçu membre initié complet, il faut qu'il sache quels sont les actes qui lui sont interdits, ainsi qu'à tous les autres affiliés. On lui montre ensuite un nouvel épouvantail, la Femme assise sur une bête écarlate, revêtue elle-même de pourpre, et toute brillante d'or, de pierres précieuses et de perles. Celle-là est la plus dangereuse de toutes : que le novice l'évite, bon conseil en un pays où les mœurs étaient depuis des siècles vraiment « naturistes » ; d'où par réaction la doctrine chrétienne de la chasteté (1) ; et conseil d'autant meilleur que même de nos jours en pays islamiques la vie sexuelle prend des formes exagérées et névropathiques. Faire de cette Femme la personnification de Rome me paraît un non-sens ; elle est une représentation plastique de la Luxure orientale, comme on en voit encore de nos jours sur et dans les temples de l'Inde. Elle porte dix cornes, où on a voulu voir dix rois ; elle a sept têtes, où on a discerné les sept collines sur lesquelles Rome est assise ; et ainsi de suite ! C'est simplement un monstre hybride semblable aux précédents et dont chaque élément composant peut sans doute

(1) L'insistance avec laquelle Jean parle de prostituées et de fornication est l'indice d'un éréthisme sexuel religieux exacerbé ; d'autres mystères orientaux comportaient des rites sexuels ; Jean les connaissait, y avait peut-être participé, et, indirectement, les interdit à sa secte.

Digitized by Google

avoir eu un sens symbolique particulier, comme en ont les divers éléments décoratifs de statues de l'Asie centrale et méridionale actuelle. C'est, en tout cas, un emprunt fait par Jean à quelque panthéon populaire monstrueux.

Emprunts aussi les passages qui suivent sur la chute de Babylone, mais plus littéraires que les précédents. Enfin le novice approche du port : une action de grâces à la statue de jaspe et de sardoine, une adoration des vingt-quatre Vieillards, des voix et des chants sourdant de toutes parts, sans doute de derrière des tapisseries, le retour du cheval blanc et la victoire définitive du Dieu à Visage Blanc et à Cheveux Blancs qui est le Christ, revêtu maintenant d'un manteau « teint de sang », et dont le nom secret est *Logos* (ou *Verbe*), accompagné d'un cortège chevauchant des chevaux blancs. Il porte lui-même le deuxième nom secret sur son manteau et sur sa cuisse ; ce nom signifie « Roi de rois et Seigneur de seigneurs » ; mais Jean ne dit pas dans quelle langue. Donc le novice enfin initié, qui connaissait déjà la marque en usage dans la vie ordinaire et qui est celle du premier degré, apprend maintenant que ses supérieurs possèdent une autre marque encore dont le sens ésotérique est expliqué plus ou moins mais dont Jean ne dévoile pas la forme. Car « seul le connaît celui qui le porte ». Tous ceux de la marque de la Bête sont subordonnés à ceux de la marque du Christ ; c'est-à-dire que ceux d'un rang inférieur dans la hiérarchie de la secte doivent obéissance à ceux qui sont les chefs.

Enfin le novice est mis en présence d'une image du monde comme il serait si toute l'humanité acceptait la doctrine ; c'est ici la prophétie du règne de mille ans de Satan, temps nécessaire pour que la secte s'étende sur le monde ; et le tableau de la Nouvelle Jérusalem. La description de cette ville a donné bien du mal aux commentateurs : elle descend du ciel, brille comme jaspe cristallin, a un mur grand et haut, douze portes ; sur les portes sont douze anges et sont gravés les noms des douze tribus ; elle est construite sur douze pierres où sont gravés les noms des douze apôtres ; la ville est un carré parfait ; le soubassement est de jaspe,

Digitized by Google

la ville d'or pur, les dalles de fondation ornées de pierres précieuses, que Jean énumère avec soin ; les douze portes sont douze perles ; les rues sont en or « comme cristal transparent ».

Vous pensez bien que les symbolistes se sont offert belle carrière à propos de ces métaux, bijoux, nombres et noms. Je vous fais grâce de toutes leurs hypothèses. Pour moi, cette description est celle d'un objet réel, apporté dans la salle et présenté au novice, peut-être une ville en relief faite de matières précieuses, mais plutôt une sorte de coffret, orné de décors et d'incrustations sur les quatre côtés, représentant en effet le pourtour de quelque ville fortifiée. Ici encore je pense à la Perse ou à l'Inde ; cet objet a pu provenir d'un trésor royal peut-être très ancien, hittite ou assyro-babylonien, et avoir échoué, par suite des guerres et des pillages, dans quelque sanctuaire de l'Asie Mineure antérieure. Ce coffret est devenu pour Jean et ses sectateurs l'un des objets centraux de leur culte ; sur les décors, ils ont imaginé des interprétations symboliques complexes, nécessairement limitées pourtant par certains détails matériels ; puisque le coffret avait quatre côtés égaux, les nombres douze et trois s'ensuivaient ; et quant aux noms gravés, ils ont pu être tout autres que ceux des tribus et des apôtres. Notez qu'il est dit : « Et je n'y vis pas de temple ». Ceci est assez intelligible s'il s'agit d'une forteresse ; mais Jean ajoute qu'un temple n'est pas nécessaire parce que « le Seigneur, Dieu maître de tout, est à lui-même son temple ». De même, la ville n'a pas besoin du soleil ni de la lune, car « la gloire de Dieu l'illumine ».

Et ainsi de suite. Toute la partie interprétative et apologétique de l'Apocalypse culmine naturellement dans un alleluia de joie, qui révigore le novice, en lui annonçant la fin de ses tribulations et son entrée dans la catégorie des initiés, c'est-à-dire des Elus. Quelques recommandations encore, l'assurance que tout cet exposé est exact et véridique ; puis un avertissement qu'il est interdit sous peine de malédiction d'y changer quoi que ce soit. Les adeptes instruits

Digitized by Google

et les prêtres de la secte pourront donc lui adjoindre aisément des membres nouveaux en les initiant suivant la règle, puisque par ce livre, Jean a non seulement fixé définitivement la forme des rites à exécuter, mais en a donné aussi l'interprétation secrète, le catéchisme ésotérique. D'où cette exigence finale, qui n'est pas tant littéraire que rituelle, de conserver le texte intact, sous peine des fléaux de Dieu, de la mort et de la damnation éternelle.

Telle est, Mesdames et Messieurs, la substance de mon interprétation ritualiste. J'ai laissé de côté bien des détails, et je sais que pour certains d'entre eux il y aurait matière à bien des discussions. Mais il importait d'abord de présenter les lignes générales de mon hypothèse. Que si on consent à l'examiner de plus près, je demande avant tout qu'on ne le fasse qu'après avoir lu des descriptions détaillées de cérémonies d'initiation des demi-civilisés modernes. On en trouvera dans les Rapports du Bureau d'Ethnologie de Washington, dans les monographies de Spencer et Gillen sur les Australiens, dans le recueil de Frobenius, *Masken und Geheimbuende Afrikas*, dans les ouvrages énumérés par Webster, *Primitive secret societies*, et dans mes *Rites de Passage*. De toutes celles que je connais, la plus « apocalyptique » est certainement celle qu'a publiée, sous le titre de *Zidji* (Saint-Blaise, près Neuchatel, 1910) le missionnaire Henri Junod, et qui met en action la lutte entre le christianisme et le paganisme nègre ; n'était que chaque scène de cette longue cérémonie sud-africaine est expliquée à fond, on se croirait dans un monde de détraqués et de maniaques. Je voudrais aussi qu'on n'oubliât ni les mystères grecs, ni surtout l'orphisme et le mithriacisme.

Un point faible de mon argumentation pourrait être qu'on ne voit pas pourquoi Jean aurait ainsi décrit le scenario initiatique de sa secte, et que cet acte est isolé dans l'antiquité. Mais si on remonte plus haut, on constate que ce fait s'est produit. Je connais au moins un texte cunéiforme qui est de ce point de vue comparable à l'Apocalypse. Découvert en 1904 à Kalah Shergât, localité construite sur l'ancienne

Digitized by Google

Assur, publié et traduit par Zimmern, puis traduit et commenté de nouveau par Sayce (*Journal of the R. Asiatic Society* de juillet 1921), il décrit à l'usage seulement des prêtres le rituel de la fête du Nouvel An assyrien, qui durait dix ou onze jours. On y trouve la même interdiction terminale que dans l'Apocalypse :

« Quiconque détruit cette tablette, est-il dit tout à la fin, ou la jette dans l'eau, ou quiconque la lit qui n'y entend rien ou qui n'a aucun droit à connaître son contenu, que tous les dieux du ciel et de la terre et d'Assur le maudissent sans rédemption, de sorte qu'il ne trouve point de pardon pour autant qu'il vivra, et qu'ils effacent son nom et sa descendance hors du pays, et qu'ils placent sa chair dans la gueule d'un lion ! »

Vous participerez donc avec moi à cette malédiction puisque je vous dévoile ce scenario, qui est d'ailleurs décrit avec autant « d'incohérence » que celle qu'on reproche à Jean. Voici quelques passages seulement : Bel est dans la montagne... il est enfermé... un messager court de toutes parts qui le cherche... C'est la maison qui est sur le flanc du mont... Nabu vient de Borsippa pour sauver son père, qui est prisonnier... Il y en a qui courent dans les rues, et qui cherchent Bel... Que Bel vive de nouveau... Voilà la porte de... Elle y va, vers lui... C'est la porte de la tombe... Les jumeaux sont de part et d'autre. Ce sont les gardes qui le gardent... C'est dans la prison qu'ils l'ont descendu... Voilà les blessures dont il est blessé... Voilà son sang... Voilà la déesse qui est avec lui. C'est pour le soigner qu'elle est descendue...

Et ainsi de suite ; ou plutôt, la suite est bien plus embrouillée ; à la description des rites s'ajoute l'explication des mythes représentés, dont tous ne nous sont pas bien connus. Donc, ici aussi, des prêtres ont rédigé à leur propre usage une sorte de manuel très résumé, et procédant par allusions, d'un rituel comme a fait Jean l'Inconnu pour les siens.

Mais on peut chercher ailleurs aussi. Les religions propre-

Digitized by Google

ment *populaires* de la Perse et de l'Inde anciennes nous demeurent encore à peu près inconnues ; j'ai même dû, pour plusieurs détails de l'Apocalypse, chercher plutôt vers l'Asie centrale que du côté de la Méditerranée. De nos jours les cérémonies magiques du Tibet fournissent aussi quelques parallèles possibles. Je crois donc que Jean a subi une forte influence hindoue, qu'il a parfois représenté des monstres venus de l'Inde par la Perse, et que c'est de ce côté qu'on trouvera, mieux que dans la littérature juive ou grecque, la clef définitive de l'Apocalypse.

A. VAN GENNEP.

Digitized by Google

Note sur une épreuve peu connue imposée aux vestales romaines

La ville latine de Lanuvium, située au sud des Monts Albains, et parfois confondue dès l'antiquité même avec la cité légendaire de Lavinium, possédait un sanctuaire célèbre de Junon surnommée Sospes ou Sospita (1). Bien qu'elle ait été rapprochée parfois de la Junon d'Argos, cette déesse était d'origine certainement italique ; elle est même distinguée par Cicéron de la Junon proprement romaine, dans un passage où l'écrivain décrit avec précision son costume et ses attributs caractéristiques : peau de chèvre, lance, petit bouclier, chaussures aux bouts relevés (2). Grâce à cette description, l'image de Juno Sospes a été reconnue sur plusieurs monnaies de la République romaine, sur celles des *gentes* Mettia, Papia, Procilia, Roscia et Thoria, où se voient, d'une part, la tête de la déesse coiffée d'une peau de chèvre, d'autre part la déesse debout, à pied ou sur un char, brandissant une lance et tenant un bouclier (3). L'une de ces images est accompagnée des lettres I S M R = *J(uno) S(ospes) M(ater) R(egina)* (4). Il n'est donc pas douteux que les effigies de ces monnaies repré-

(1) Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2e Ed., p. 188 et suiv.

(2) Cicéron, *De natura Deorum*, I, 29, 82 : *... illam nostram Sospitam, quam tu nunquam ne in somnis quidem vides nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo, cum calceolis repandis. At non est talis Argia, nec Romana Juno. Ergo alia species Junonis Argivis, alia Lanuvinis, alia nobis.*

(3) E. Babelon, *Monnaies de la République romaine*, t. II, p. 223, 279 et suiv., 386, 402, 488.

(4) Cf. *C. I. Lat.*, XIV, 2088-2091.

Digitized by Google

sentent la déesse de Lanuvium. Or, quelques-unes d'entre elles portent une autre image. Sur une monnaie de la *gens* Mettia, derrière la tête de Junon un serpent se dresse sur sa queue ; sur deux monnaies de la *gens* Procilia, le même serpent accompagne ici Junon debout à pied, brandissant la lance et tenant le bouclier, là Junon dans la même attitude sur un char attelé de deux chevaux. Cette image du serpent fait allusion à une scène, qui est plus complètement figurée sur trois monnaies de la *gens* Mettia, de la *gens* Papia, de la *gens* Roscia ; la scène est ainsi interprétée par E. Babelon : *Jeune fille debout à droite donnant à manger à un serpent* (ou *un dragon*) *qui se dresse devant elle.* Deux gestes caractérisent l'attitude de la jeune fille : la position de ses jambes indique nettement qu'elle s'avance vers le serpent ; ses deux mains sont tendues vers la gueule de l'animal et lui présentent quelque chose (5). Pour expliquer et commenter la scène, on se réfère d'habitude à trois textes anciens, une Elégie de Properce, deux passages d'Elien et de Prosper d'Aquitaine.

Il ne nous semble pas qu'on puisse attribuer grande valeur au passage de Prosper d'Aquitaine, écrivain chrétien, étranger à l'Italie, inspiré par le désir de ridiculiser ou de stigmatiser les rites païens. D'ailleurs il ne nomme ni la déesse Junon ni la ville de Lanuvium ou de Lavinium. Il se contente de rapporter que près de Rome, *apud urbem Romam,* dans une caverne, il y avait un énorme dragon mécanique, *draco miræ magnitudinis mechanica arte formatus.* Une épée était placée dans sa gueule ; ses yeux étaient représentés par des perles flamboyantes. Chaque année des jeunes filles lui étaient sacrifiées ; ignorantes du cruel destin qui les attendait, elles descendaient dans la caverne pour apporter des présents au monstre ; l'épée les frappait et répandait leur sang innocent. Au temps de Stilicon, un moine mit fin à la supercherie sanglante, pénétra dans la caverne armé d'un bâton et brisa en deux morceaux l'animal ainsi fabriqué (6).

(5) E. Babelon, *op. laud.*, p. 224, p. 284, p. 402.

(6) Prosper d'Aquitaine, *De promissis et praedictis, XXXVIII,* p. 3, in Patrol. latine de Migne, t. LI.

Digitized by Google

Les vers de Properce sont plus précis et méritent d'être examinés de près. E. Babelon les cite à propos de la monnaie de la *gens* Roscia. « De temps immémorial, dit le poète latin, la ville de Lanuvium est protégée par un antique dragon, et l'on prend soin de ne pas manquer l'instant du rite peu fréquent, qui consiste à descendre dans sa ténébreuse retraite. Jeune vierge, tu as tout à craindre de ce chemin, par où pénètrent ceux qui rendent honneur au monstre affamé, lorsqu'il réclame le tribut annuel de sa pâture et lorsque du fond de son antre il fait entendre ses sifflements. Les jeunes filles chargées de ce rite sacré sont pâles de crainte, lorsque leurs mains s'approchent de la gueule du serpent. Le monstre saisit la nourriture qui lui est présentée par la vierge, tandis que la corbeille tremble entre ses mains. Si elles sont chastes, les jeunes vierges retournent dans les bras de leurs pères et les laboureurs s'écrient : « L'année sera bonne ! » (7).

Lanuvium annosi vetus est tutela draconis,
Hic ubi tam raræ non perit hora moræ
Qua sacer abripitur cæco descensus hiatu,
Qua penetrat — virgo, tale iter omne cave —
Jejuni serpentis honos, quum pabula poscit
Annua et ex ima sibila torquet humo.
Talia demissæ pallent ad sacra puellæ
Quum temere anguino creditur ore manus.
Hic sibi admotas a virgine corripit escas,
Virginis in palmis ipsa canistra tremunt.
Si fuerint castæ, redeunt in colla parentum
Clamantque agricolæ : Fertilis annus erit.

E. Babelon estime que l'épreuve ici décrite était imposée aux jeunes filles de Lanuvium (8). Telle paraît être également l'interprétation de J.-A. Hild, dans l'article JUNO du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg, Saglio et Pottier (9), de Roscher dans l'article JUNO de son *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (10) ; quant à

(7) Properce Elégies IV (V), 8, v. 3 et suiv. :
(8) *Op. laud.*, p. 402.
(9) S. v. Juno, p. 687.
(10) T. II, p. 595.

Digitized by Google

W. Otto, qui a étudié dans un article du *Philologus* les plus anciens et les plus importants détails du culte de Junon, il ajoute aux détails fournis par Properce quelques traits empruntés au récit d'Elien, mais il s'en tient à cette indication très vague : *des jeunes filles* apportaient au serpent le gâteau du sacrifice, etc. (11).

A vrai dire, on est en droit de penser que le texte d'Elien n'a été examiné de près par personne. Or, c'est lui qui nous révèle le vrai caractère de la cérémonie. « Il y a à Lavinium un bois sacré étendu et touffu, et près de ce bois se trouve le sanctuaire de Junon Argienne (12). Dans le bois il y a une excavation large et profonde ; c'est le gîte d'un dragon. A certains jours fixés, des vestales pénètrent dans le bois sacré, portant dans les mains une galette, les yeux bandés. Une inspiration divine les conduit tout droit au gîte du dragon ; elles s'avancent, sans faire de faux pas, lentement et tranquillement, comme si elles voyaient, comme si leurs yeux étaient ouverts. Si vraiment elles sont vierges, le dragon agrée les aliments sacrés, qui conviennent à un animal ami des dieux ; si elles ne sont pas vierges, les gâteaux qu'elles portent restent dédaignés par le serpent, qui a deviné et révélé leur tare. Des fourmis réduisent en miettes le gâteau présenté par celle qui n'est plus vierge, afin de pouvoir mieux l'emporter, puis le transportent hors du bois sacré pour le purifier. Les gens du pays apprennent ce qui s'est passé ; on fait une enquête sur les vierges qui se sont présentées au sanctuaire et celle qui est convaincue d'avoir livré sa virginité est frappée des châtiments prévus par la loi. » (13)

Deux phrases, plus exactement deux formules ont, dans ce texte, une importance capitale. C'est d'abord le terme ἱεραὶ παρθένοι par lequel Elien désigne les vierges soumises à cette épreuve. L'expression est celle qu'emploient tous les

(11) *Philologus*, t. LXIV, 1905, p. 166.

(12) Comme on le voit, cette première phrase renferme la double confusion que nous avons signalée plus haut entre Lanuvium et Lavinium d'une part, entre la Juno Lanuvina et la Hera d'Argos d'autre part.

(13) Elien, *De natura animalium*, XI, 16.

Digitized by Google

auteurs grecs, qui se sont occupés d'histoire romaine, pour désigner les Vestales, entre autres Denys d'Halicarnane, *Antiq. roman.*, II, 69 ; III, 67 ; Plutarque, *Romul.*, 22 ; *Numa*, 9 et 10 ; Appien, *De bell. civil.*, V, 73. Plutarque précise même le sens du terme en deux passages : *παρθένους ἱερὰς Ἑστιάδας προσαγορευομένας* (*Romul.*, 22) ; — *καὶ τῶν ἱερῶν παρθένων..., ἃς Ἑστιάδας προσαγορεύουσι* (*Numa*, 9). Trois inscriptions attiques complètent la démonstration : *C. I. Attic.*, III, 875, 876, 877 ; cf. Salomon Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, p. 538.

L'emploi du terme Ἱεραὶ παρθένοι suffirait à prouver qu'il s'agit de Vestales dans le passage d'Elien. Un autre argument non moins fort, est fourni par la dernière phrase : *ἡ γε τὴν παρθενίαν αἰσχύνασα τᾶις ἐκ τοῦ νόμου κολάζεται τιμωρίαις.* Une telle phrase ne peut s'appliquer qu'à des Vestales. Dans le droit romain aucun châtiment n'était prévu pour les jeunes filles qui avaient perdu leur virginité avant le mariage. Au contraire, une punition terrible était infligée aux Vestales qui n'avaient pas observé leur vœu de chasteté : elles étaient enfermées vives dans un cachot souterrain muré. Il est d'ailleurs remarquable qu'Elien emploie, pour exprimer cette idée du châtiment, des expressions presque identiques à celles dont se servent Denys d'Halicarnasse, III, 67... *τὰς τιμωρίας, αἷς κολάζονται πρὸς τῶν ἱεροφαντῶν αἱ μὴ φυλάττουσαι τὴν παρθενίαν*, — et Plutarque, Numa, 10 : *ἡ δὲ τὴν παρθενίαν καταισχύνασα ζῶσα κατορύττεται.....* Il n'y a peut-être là que des coïncidences ; néanmoins la similitude des termes employés doit être retenue.

Il n'est pas douteux qu'il s'agisse de Vestales dans le texte d'Elien. Mais ici se pose une question essentielle : quelle valeur convient-il d'attribuer au témoignage de cet écrivain ? Elien était né à Préneste, dans le Latium. Son biographe, Philostrate, affirme qu'il se vantait de n'avoir jamais quitté l'Italie, ni vu la mer, de ne s'être jamais embarqué sur un navire. Il exerça d'importants sacerdoces dans sa ville natale. Il s'intéressait tout spécialement aux institutions religieuses. « Ses œuvres vraiment curieuses, écrivent MM. A. et M. Croiset,

Digitized by Google

sont celles où il mit son érudition variée et sa patience de collectionneur au service du goût qu'il avait pour la prédication morale et religieuse... » (14) Ayant surtout vécu à Préneste ou à Rome, Elien devait connaître les rites qui se pratiquaient à Lanuvium ; il était sans doute aussi au courant des épreuves imposées aux Vestales. Il n'y a aucune raison sérieuse pour récuser ses affirmations.

Les Vestales, qui venaient ainsi offrir au dragon de Lanuvium un gâteau sacré et dont la chasteté se trouvait attestée ou contestée par l'accueil réservé à leur offre, ces Vestales étaient-elles les Vestales de Rome ou devons-nous penser qu'il y eût à Lanuvium même une institution analogue ?

La seconde hypothèse n'aurait en soi rien d'invraisemblable. Nous savons qu'il y avait des collèges de Saliens dans plusieurs villes du Latium (15) et ces collèges n'avaient pas été créés sur le modèle du collège romain (16). En outre, la légende de la fondation de Rome, telle qu'elle nous a été transmise par la tradition la plus répandue, présente la mère des deux jumeaux Romulus et Remus comme une Vestale d'Albe la Longue (17). Si la tradition romaine admettait qu'il y avait eu des Vestales dans l'antique capitale du Latium, rien ne s'oppose en principe à ce que des prêtresses analogues aient existé dans d'autres villes latines. Toutefois, tandis que la présence de Saliens hors de Rome est un fait historique, aucune mention analogue n'est parvenue jusqu'à nous pour les Vestales. Le texte de Servius, que l'on cite parfois pour démontrer la présence de deux Vestales à Lavinium (18), ne saurait être opérant : il n'y est question ni du culte de Vesta, ni de Vestales proprement dites ; l'auteur y mentionne seule-

(14) A. et M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. V, p. 773 et suiv.

(15) A. Tibur, à Albe, à Laurentum-Lavinium, peut-être à Aricie.

(16) R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome*, p. 48 et suiv.

(17) Tite-Live, I, 4 et suiv. ; Denys d'Halicarnasse, I, 76 ; Plutarque, *Romulus*, 3.

(18) J.-A. Hild, s. v. *Vestalis* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg, Saglio et Pottier, p. 755.

Digitized by Google

ment deux jeunes filles qui s'étaient endormies ensemble dans le temple des *Magni Dii* ou Pénates, et dont l'une, moins chaste que l'autre, fut frappée de la foudre (19) ; il n'y a là aucun trait qui se rapporte aux Vestales. L'hypothèse de Vestales propres à Lavinium, sans être inacceptable en principe, nous paraît cependant devoir être écartée.

Ce seraient donc les Vestales de Rome à qui aurait été imposée l'épreuve décrite par Properce et par Elien. Mais était-il permis aux Vestales de quitter leur demeure ? H. Jordan, dans son ouvrage *Der Tempel der Vesta,* paraît croire qu'elles étaient surveillées étroitement par les Pontifes (20). Ce qui est certain, c'est que les Vestales prenaient part à divers rites qui se célébraient hors de leur maison du Forum et du temple de Vesta, entre autres à la curieuse cérémonie des Argées qui se déroulait sur le Pons Sublicius (21), au rite des *Fordicidia,* à celui des *Parilia,* etc. Rien ne s'oppose donc à ce qu'elles aient été envoyées à Lanuvium pour y subir l'épreuve que nous étudions. Le culte de la Junon de Lanuvium était célébré en commun par Lanuvium et par Rome. Tite-Live rapporte qu'en 338, après la victoire remportée par Rome sur les Latins révoltés, le Sénat décida d'infliger à chaque ville un traitement particulier suivant les circonstances, gravité de la rébellion, relations antérieures avec Rome, attitude pendant la guerre : on donna la cité romaine aux gens de Lanuvium, on leur rendit le libre exercice de leurs cultes avec cette réserve, que le temple et le bois sacré de Juno Sospita seraient désormais communs aux citoyens de Lanuvium et au peuple romain (22). Nous savons que c'était une des charges des consuls de Rome d'aller célébrer

(19) Servius, *ad Aen.,* III, 12 : ..... *cum ambae virgines in templo Deorum Lavini simul dormirent, ea quae minus casta erat fulmine exanimata, alteram nihil sensisse.*

(20) *Op. laud.,* p. 59.

(21) Denys d'Halicarn., I. 38.

(22) Tite-Live, VIII, 14 : ... *Lanuvinis civitas data sacraque sua reddita cum eo, ut aedes lucusque Sospitae Junonis communis Lanuvinis municipibus cum populo Romano esset.*

Digitized by Google

à Lanuvium des cérémonies en l'honneur de Juno Sospita : Cicéron nous en donne l'assurance formelle à la fin de son plaidoyer pour Murena (23). Le culte de Juno Sospita appartenait à la religion proprement romaine, comme le culte de Jupiter Latiaris, au sommet des Monts Albains. Il était donc naturel que les Vestales de Rome prissent part à quelque rite de ce culte.

Il n'y a d'ailleurs aucune contradiction entre les détails du rite et ce que nous savons du caractère ou des attributions des Vestales. Le gâteau, qu'elles apportaient au dragon sacré, avait sans doute été pétri par elles, de même qu'elles fabriquaient la *mola salsa ;* l'influence de leur virginité sur la prospérité agricole, influence qui s'exprime dans le dernier vers du passage de Properce :

Clamantque agricolæ : Fertilis annus erit.

est loin d'être en contradiction avec leur rôle dans le culte romain, puisqu'elles tenaient une place importante dans les rites des *Fordicidia* et des *Parilia,* destinés à promouvoir la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux. Enfin, remarquons que l'épreuve, en elle-même, ne suffisait pas à démontrer la faute de la Vestale ou des Vestales coupables. Le refus du dragon de toucher aux aliments qui lui étaient présentés était tenu seulement pour une présomption. Une enquête était faite : αἱ παρελθοῦσαι ἐλέγχονται, précise Elien. L'application des sanctions prévues dépendait du résultat de l'enquête.

J. TOUTAIN.

(23) Cicéron, *Pro Murena,* 41 ; *Date* (Murenam) *Lanuvio, municipio honestissimo... Nolite a sacris patriis Junonis Sospitae, cui omnes consules facere necesse est, domesticum et suum consulem potissimum avellere.*

Digitized by Google

A propos du texte nouveau de l'Apocalypse de Pierre

Lorsque, en 1892, fut publié un fragment de l'Apocalypse de Pierre, découvert à Akhmin, en Haute-Egypte, au cours de l'hiver 1886-1887, en même temps que quelques pages de l'Evangile de Pierre et que le texte grec des trente-deux premiers chapitres du livre d'Hénoch, cette publication fit sensation et provoqua un nombre considérable de travaux et d'éditions. De fait, les deux fragments pétriniens étaient des documents de la plus haute importance. L'Apocalypse notamment ouvrait des perspectives nouvelles sur la conception du monde d'outre-tombe dans le christianisme ancien.

L'impression produite par cette découverte rend, il faut l'avouer, assez surprenant le fait que la mise au jour, sinon de l'Apocalypse tout entière, du moins d'un fragment beaucoup plus étendu que celui que nous possédions en grec, ait passé, en 1910, à peu près inaperçue.

MM. Harnack (1) et James (2) avaient exprimé l'idée qu'il ne fallait pas renoncer à l'espoir que le texte de l'Apocalypse de Pierre soit encore conservé dans une version orientale. Cette prévision s'est trouvée réalisée, puisque c'est dans une version éthiopienne que l'Apocalypse de Pierre a été retrouvée. Elle est incorporée à un recueil de littérature pseudo-clémentine qui, sous sa forme actuelle, paraît remonter au VIIe ou au VIIIe siècle. Cet ouvrage avait été étudié par Dill-

(1) *Chronologie*, I, p. 32.
(2) *Revelation of Peter*, 1892, p. 57 n.

Digitized by Google

mann (1858), par Paul de Lagarde (1891) et par M. Bratke (1893). Nous empruntons à M. Bardenhewer la notice suivante à son sujet : « Sous le titre de *Apocalypses Sancti Petri per Clementem, Liber Clementis*, etc., existe en manuscrits, en arabe et en éthiopien, une œuvre considérable qui se donne comme composée par Clément de Rome et prétend contenir des révélations du Seigneur à Pierre. Les descriptions des manuscrits ne s'accordent pas, évidemment parce que l'œuvre est conservée en diverses recensions et paraît avoir subi plusieurs remaniements d'âges différents. L'ouvrage contient des développements historiques, apocalyptiques et juridiques. C'est — même sous sa forme la plus primitive — une compilation dans laquelle sont utilisées des sources plus anciennes et qui paraît vouloir donner une image complète de l'histoire du monde ou de l'histoire de l'Eglise depuis le commencement du monde jusqu'au retour du Seigneur. Autant que permettent d'en juger les fragments publiés jusqu'ici, l'œuvre est sans aucun rapport avec la vieille Apocalypse de Pierre. Dillmann a rendu compte de l'œuvre éthiopienne d'après un manuscrit de Tübingue ; il pense que le texte éthiopien est la traduction d'un original arabe qui aurait été écrit par un monophysite en Egypte, au milieu du VIIIe siècle. Paul de Lagarde a donné quelques extraits du texte arabe d'après un manuscrit de Paris. Bratke a fourni un aperçu sur la tradition très embrouillée de l'ouvrage. Les fragments qu'il a publiés sont un morceau dogmatique à tendance fortement eschatologique traduit de l'arabe sur un manuscrit de Berlin par E. Prym et un fragment qui traite également des derniers jours, traduit de l'éthiopien sur un manuscrit de Tübingue par Dillmann » (1).

Ainsi, dans les fragments étudiés par M. Bratke (2) et par ses prédécesseurs, ne se trouvait rien qui présentât une affinité quelconque avec le texte grec de l'Apocalypse de Pierre. On

(1) BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Litteratur, I*, Freiburg i. B., 1902, p. 475.

(2) *Handschriftliche Ueberlieferung und Bruchstücke der arabisch-aethiopischen Petrus-Apokalypse, Z. f. wiss. Th.*, 1893, p. 454-493.

Digitized by Google

ne comprend pas, dans ces conditions, comment M. Weinel a pu écrire que, dès 1893, on aurait pu reconnaître que l'Apocalypse de Pierre pouvait se trouver dans les pseudo-Clémentines éthiopiennes.

De 1907 à 1910, M. Grébaut a publié dans la *Revue de l'Orient Chrétien,* sous le titre de « *Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine* », d'après un manuscrit de la collection d'Abbadie (N° 51), la traduction d'un ouvrage éthiopien où se trouve le récit d'une révélation faite par Jésus à Pierre et transmise par celui-ci à son disciple Clément, sur les événements de la fin du monde. M. Grébaut n'a pas remarqué la ressemblance, cependant très étroite, de certaines parties du texte publié par lui avec l'Apocalypse de Pierre.

C'est un savant anglais, spécialement compétent en matière d'apocryphes, M. R. James, qui, le premier, a reconnu que l'Apocalypse de Pierre se retrouvait dans le texte éthiopien publié et traduit par M. Grébaut. Il a signalé le fait et étudié sommairement les relations des deux textes dans un article publié au t. XII (1910-1911) du *Journal of theological Studies,* sous le titre « *A New Text of the Apocalypse of Peter* ». Il publiait en même temps un nouveau fragment grec découvert sur un feuillet de vélin datant du ve siècle et acquis en Egypte, en 1895, pour la bibliothèque Bodleienne.

M. Nau a fait connaître la découverte de M. James dans une courte note de la *Revue de l'Orient Chrétien,* en 1910 (p. 441).

A la suite de M. James, M. Duensing a donné, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* de 1913, une traduction allemande du texte éthiopien sous ce titre : « *Eine, Stücke der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender, Traktat der äthiopischen Pseudoklementinischen Litteratur* (p. 65-78). A la traduction du fragment principal est jointe une analyse du reste du livre et quelques remarques assez sommaires sur les rapports de la version éthiopienne et du texte grec. L'auteur termine son étude par ces mots pleins de vérité : « *Hier gibt es noch genug zu untersuchen* » (p. 78).

Digitized by Google

Dans un article inséré dans un volume d'hommage à Harnack (Bonn, 1919), M. Klostermann, d'après M. Weinel, s'est borné à indiquer l'importance de la découverte.

C'est là tout ce que je connais sur le nouveau texte, c'est tout ce que j'ai trouvé cité dans la notice de M. Weinel dont je parlerai tout à l'heure. La découverte a donc passé assez inaperçue, ainsi que le prouvent les deux faits suivants :

Dans sa traduction du Nouveau Testament, publiée en 1922, M. Loisy, toujours si admirablement informé, a ajouté en appendice les fragments de l'Evangile et de l'Apocalypse de Pierre, il les donne d'après le texte grec et ne fait, dans l'introduction qu'il leur consacre, aucune allusion à la version éthiopienne.

Dans la seconde édition du premier volume de l'excellent *Handbuch der Kirchengeschichte* de Preuschen-Krüger (Tübingen, 1923, p. 46), M. Krüger signale seulement, sans paraître attacher à ce fait une importance particulière, que, d'après M. Duensing, des fragments de l'Apocalypse de Pierre seraient conservés dans la littérature pseudo-Clémentine éthiopienne.

Il est probable que, maintenant, le nouveau texte attirera davantage l'attention des historiens. Il vient en effet d'être inséré dans un recueil où il ne peut guère leur échapper, nous voulons parler de la seconde édition de l'excellente traduction allemande des Apocryphes du Nouveau Testament, de Hennecke, qui vient d'être achevée. A la traduction du texte grec de l'Apocalypse de Pierre, qu'il avait donnée dans la première édition, M. Weinel a ajouté, dans la seconde, une traduction du texte éthiopien, établie à l'aide de celles de MM. Grébaut et Duensing et de corrections communiquées par MM. Duensing et Littmann. L'introduction a naturellement été entièrement refaite.

C'est en me servant du travail de M. Weinel que je voudrais essayer de donner une idée des conditions dans lesquelles se présente maintenant l'Apocalypse de Pierre et de l'aspect en partie nouveau que prennent les problèmes que pose ce document.

Digitized by Google

Rappelons d'abord brièvement quelle est la disposition du texte grec.

Il commence par la fin d'un discours de Jésus sur les faux-prophètes et sur la venue de Dieu qui viendra auprès des fidèles qui ont faim et soif et jugera les méchants (1-3).

Le Seigneur emmène ensuite les Douze sur la montagne pour prier (4). Nous lui demandâmes, en l'accompagnant, continue le discours qui est ainsi mis dans la bouche de Pierre, de nous montrer un de nos frères morts afin de prendre courage et de pouvoir ainsi encourager les hommes (5-6). Alors apparaissent deux hommes qui se tiennent devant le Seigneur. Leur gloire est si éclatante que les disciples ne peuvent la contempler en face (7-10). Epouvantés ils interrogent le Seigneur qui déclare à Pierre que ces hommes sont précisément ces frères morts que les disciples ont désiré voir (11-13). Pierre demande où sont ces justes et comment est le monde où ils ont une telle gloire (14). Le Seigneur montre alors à Pierre l'endroit où se trouvent les élus. C'est, en dehors de ce monde, un espace très grand, inondé de lumière, rempli de fleurs et de parfums, les habitants de ce monde sont vêtus comme des anges de lumière et entourés d'anges, ils célèbrent le Seigneur Dieu (15-20).

En face du paradis, Pierre voit un autre lieu plein de ténèbres où les coupables sont punis. Les anges qui les châtient ont des vêtements sombres comme l'air de ce lieu (21).

Suit une description — c'est le morceau le plus caractéristique de l'Apocalypse — des divers châtiments infligés aux pécheurs.

Ceux qui ont violé la justice sont pendus par la langue et tourmentés par le feu (22).

Les menteurs sont plongés dans un étang de boue brûlante où des anges les torturent (23).

Les femmes adultères sont pendues par les cheveux dans le même étang. Leurs complices sont accrochés par les pieds, la tête dans la boue (24).

Les meurtriers sont tourmentés par des reptiles malfai-

Digitized by Google

sants sous les yeux de leurs victimes qui célèbrent la justice des châtiments de Dieu (25).

Près de l'étang est un lac de sang répandant une odeur fétide. Des femmes y sont plongées jusqu'au cou. En face d'elles sont des enfants qui pleurent et de ces enfants partent des flammes qui frappent les femmes aux yeux. C'est le châtiment de celles qui, ayant conçu en dehors du mariage, se sont fait avorter (26).

Ceux qui ont persécuté les justes sont dans les flammes jusqu'au milieu du corps, de mauvais esprits les torturent, des vers rongent leurs entrailles (27).

Les calomniateurs se mordent les lèvres et ont les yeux brûlés au fer rouge (28).

Les faux témoins se déchirent la langue et ont un feu dans la bouche (29).

Les riches sans pitié, vêtus de haillons, sont tourmentés sur des cailloux ardents (30).

Les usuriers, ceux qui ont réclamé les intérêts des intérêts, sont plongés jusqu'aux genoux dans un lac de pus, de sang et de boue brûlante (31).

Les débauchés sont précipités du haut d'un escarpement qu'ils sont sans cesse condamnés à escalader de nouveau (32).

Les idolâtres sont dans un lieu plein de feu (33*a*). D'autres dont le crime n'est pas indiqué mais dans lesquels Dieterich (1) croit, d'après un parallèle avec un texte de Plutarque, reconnaître des gens querelleurs, se frappent mutuellement de bâtons de feu (33*b*). Enfin ceux qui ont abandonné la voie de Dieu brûlent et rôtissent (34).

Le texte éthiopien a une longueur à peu près double de celle du fragment grec. M. Weinel estime qu'il est plus étendu que ne devait l'être l'œuvre originale et explique ce fait par l'hypothèse d'interpolations dans la version éthiopienne. Il vaut la peine de noter que l'étendue du texte éthiopien justifie pleinement l'appréciation de M. Lods qui, s'appuyant sur les

(1) *Nekya*, Leipzig 1893, p. 209.

Digitized by Google

indications fournies par la stichométrie de Nicéphore, estimait, dans sa thèse latine de licence en théologie (1), que la moitié environ de l'Apocalypse de Pierre devait être conservée dans le texte d'Akhmin.

Le texte éthiopien n'est pas seulement plus étendu que le texte grec, il est aussi autrement disposé.

Les disciples abordent Jésus sur le mont des Oliviers et lui demandent de leur révéler les signes qui marqueront la fin des temps et le moment de son retour, cela afin d'être mis en état de prêcher l'Evangile. Le Maître répond par des avertissements contre les faux Christs. Le Seigneur reviendra sur les nuées du ciel, la croix s'avancera devant lui et Dieu lui mettra une couronne sur la tête (1).

Dans la croix qui marche devant le Christ à son retour, on peut reconnaître le « signe du Fils de l'Homme dans le ciel » dont il est question dans *Mt.*, 24, 30. Ce rapprochement est d'autant plus justifié qu'immédiatement après, l'Apocalypse éthiopienne rapporte la parabole du figuier qui, dans Matthieu, est donnée dans le même contexte. L'analogie est encore plus frappante avec un trait que l'on trouve dans l'Evangile de Pierre : « Ils virent, sortant du tombeau, trois hommes, les deux premiers soutenant le troisième, et une croix qui les suivait. La tête des deux premiers atteignait le ciel, mais celle de celui qu'ils conduisaient dépassait les cieux. Et ils entendirent une voix qui des cieux disait : As-tu prêché aux morts ? — et de la croix on entendit répondre : Oui. » (39-42).

Jésus donne ensuite, comme signe de reconnaissance, la parabole du figuier, comme dans l'Apocalypse synoptique (*Mc.*, 13, 28 *s. Mt.*, 24, 32 *s. Lc.*, 21, 29 *s.*). Pierre demande une explication que le Seigneur donne. Elle porte, non sur la parabole du figuier de l'Apocalypse synoptique qui vient d'être rappelée, mais sur la parabole du figuier stérile de *Lc.*, 13, 6 *s.* A la fin des temps de faux-Christs sortiront du

(1) *Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quae supersunt*, Parisiis, 1892, p. 34.

Digitized by Google

peuple d'Israël. Malgré le pluriel, c'est un personnage particulier qui est ici visé. Pour suivre ce faux-Christ, des hommes se détourneront du vrai. Ceux qui refuseront de se laisser séduire par lui et resteront fidèles au Seigneur seront martyrisés (2). On a, avec beaucoup de vraisemblance, reconnu Barkochba dans ce faux-Christ. Justin Martyr (*Apol., I,* 31) et Eusèbe (*Chron. arm. ed* SCHOENE, *ad ann. Abr.,* 2149) nous racontent en effet que Barkochba persécuta violemment les Chrétiens qui refusaient de s'associer à son mouvement.

Ce détail permet de dater l'Apocalypse de Pierre avec beaucoup plus de précision que ce n'était possible d'après le texte grec : elle doit être de peu postérieure à 135.

Le Seigneur montre alors, à sa droite, les âmes de tous les hommes, et, sur sa main, ce qui se passera au dernier jour. Une séparation sera opérée entre les justes et les pécheurs qui doivent être éternellement anéantis. On voit pleurer les pécheurs tellement que tous ceux qui contemplent ce spectacle, les élus, les anges et le Christ lui-même, sont contraints de pleurer sur leur sort. Pierre déclare qu'il vaudrait mieux pour eux qu'ils n'aient jamais été créés. Le Seigneur lui reproche cette parole comme une révolte contre Dieu qui a appelé tous les êtres à l'existence. Il va montrer à Pierre tous les crimes par lesquels les pécheurs ont offensé Dieu (3).

Le paragraphe 4 donne une description du jugement. Tous les hommes comparaissent devant Dieu qui ordonne à l'enfer de livrer tous ceux qu'il contient, aux animaux de rendre ceux qu'ils ont dévorés. Dieu a, en effet, le pouvoir de tout faire. Il arrivera ce que l'Ecriture a prophétisé, les os se rassembleront, les muscles, la chair et la peau les couvriront, et, sur l'ordre de Dieu, le grand ange Uraël leur rendra âme et esprit. La terre rendra ceux qu'elle a reçus, tout comme la plante sort de la graine déposée dans le sol.

Le jour où Dieu jugera ceux qui ont abandonné la foi au Seigneur et qui ont péché, il se produira des cataclysmes, des torrents de feu et des ténèbres couvriront la terre. Les eaux se changeront en charbons ardents, la mer en feu. C'est ce feu qui exécutera le jugement de Dieu. Quand les flammes

Digitized by Google

détruiront ainsi le monde, les hommes s'enfuiront dans toutes les directions en grinçant des dents (5).

Le Seigneur apparaîtra sur une nuée éblouissante, il viendra siéger sur son trône à la droite de Dieu qui mettra une couronne sur sa tête. Les méchants seront plongés dans les flammes et, avec eux, ceux qui ont péché au temps du déluge et les démons qui se sont fait adorer. Tous seront — ici le texte est certainement corrompu car il est contradictoire — anéantis et éternellement châtiés (6).

Suit une description des divers châtiments qui correspond, avec des différences que nous allons indiquer, à celle qui est donnée dans les versets 21 à 34 du texte grec.

Les principales différences sont les suivantes :

a) Les châtiments qui étaient décrits dans le texte grec par une vision anticipée d'événements avenirs sont racontés au futur dans le texte éthiopien.

b) La petite introduction constituée par le verset 21 du texte grec manque. Il n'est dit dans la version éthiopienne ni que le lieu de tourment est en face du paradis, ni que les anges qui châtient portent des vêtements sombres.

c) A la fin du paragraphe où est décrit le châtiment des femmes adultères (G. 25) le texte éthiopien ajoute que les victimes se disent les unes aux autres : « Nous n'aurions jamais cru que nous tomberions dans ces tourments. »

d) Il y a une addition semblable à la fin du paragraphe suivant où il est question des meurtriers. Le texte grec porte : « Les âmes des victimes étaient là et contemplaient le châtiment de leurs meurtriers et disaient : O Dieu, ton jugement est juste ». Dans la version éthiopienne il y a : « L'ange Ezraël amène les âmes des victimes, elles contemplent le châtiment des meurtriers et se disent les unes aux autres : Juste et équitable est le jugement du Seigneur car nous avions entendu dire mais nous n'avions pas cru que nous viendrions dans ce lieu de châtiment éternel. » Le texte est certainement corrompu car ces derniers mots ne sont à leur place que dans la bouche des criminels.

Digitized by Google

e) Après le passage sur les femmes qui ayant conçu en dehors du mariage se sont fait avorter, le texte éthiopien a un morceau qui n'a pas d'équivalent en grec. Il se rapporte à ceux qui ont abandonné, exposé et fait périr leurs enfants, ayant maudit les anges qui les avaient fait naître. Les parents coupables sont nus, leurs enfants en face d'eux dans un lieu de repos leur adressent des reproches. Le lait des femmes coule et il en sort des animaux qui les tourmentent elles et leurs maris. Les enfants seront confiés à l'ange Temelokos et les meurtriers éternellement châtiés.

f) Dans le morceau sur les faux témoins, le texte éthiopien précise qu'il s'agit de ceux qui, par leurs faux témoignages, ont causé la mort des martyrs.

g) Le paragraphe sur les idolâtres est développé d'une manière qui n'est pas sans intérêt. Tandis que le texte grec parlait seulement du châtiment dans le feu de ceux qui se sont fait des idoles et les ont adorées à la place de Dieu, ce qui est jeté dans le feu dans le texte éthiopien ce ne sont par les idolâtres, mais les idoles, œuvres de main d'hommes, images de lion, de crocodiles et d'animaux sauvages. Quant à ceux qui les ont adorées ils sont chargés de chaînes de feu.

h) Les coupables dont le crime n'est pas indiqué dans le texte grec et qui se frappent avec des bâtons de feu sont, d'après le texte éthiopien, ceux qui se sont laissés séduire par les démons.

i) Le dernier élément de la description des châtiments dans le texte grec manque dans la version éthiopienne (ceux qui ont abandonné la voie de Dieu et qui sont brûlés et rôtis).

La description des châtiments se poursuit dans le texte éthiopien après le morceau qui correspond à la recension grecque. Ceux qui ont manqué de respect à leurs parents sont condamnés à remonter continuellement un escarpement d'où ils sont précipités dans une fournaise de feu. L'ange Ezraël amène des enfants et des jeunes filles pour leur montrer ceux qui ont désobéi à leurs parents et manqué de respect envers les vieillards ; ils sont exposés pour être dévorés par des oiseaux de proie. Les jeunes filles qui ont abandonné

Digitized by Google

leur virginité avant le mariage sont déchirées dans leur corps. Les esclaves qui ont désobéi à leurs maîtres se mordent la langue (11).

Des hommes et des femmes en vêtements blancs tombent sur des charbons ardents, ce sont ceux qui se sont crus justes à cause des aumônes qu'ils donnaient (12*a*).

Le fragment qui suit est assez obscur. Il se rapporte au châtiment des magiciens par l'ange Ezraël. Il y est question d'un fleuve de feu et de roues auxquelles les coupables sont pendus (12*b*).

La description des châtiments est suivie d'un morceau sur les élus qui appartient en propre au texte éthiopien. Les anges amènent les élus et les justes en les portant sur leurs mains. Il les revêtent des vêtements de la vie éternelle. Les justes se réjouissent en voyant le châtiment de ceux qui leur ont fait du mal. Ceux-ci implorent la pitié de leurs victimes, mais l'ange Tartaruchos les châtie encore davantage et leur reproche de n'éprouver de remords que lorsqu'il est trop tard pour se repentir. Les damnés célèbrent alors la justice de Dieu (13).

Remarquons, en passant, que cette conception du paradis et de l'enfer comme deux endroits dans chacun desquels on contemple ce qui se passe dans l'autre se trouve aussi dans la parabole de l'homme riche et de Lazare (*Lc.*, 16, 19-31).

Le dernier paragraphe de la description du paradis rapporte comment les élus reçoivent le baptême et le salut et comment les peuples entrent dans le Royaume éternel et reçoivent les biens qu'ils ont espérés (14*a*).

Comme conclusion de la vision, le Seigneur envoie Pierre en Occident, dans la vigne qu'il lui désignera. Il prêchera l'Evangile et annoncera que la créature coupable sera sauvée par les souffrances du Fils innocent (14*b*).

La dernière partie du texte éthiopien est constituée, avec une conclusion qui lui est propre, par le morceau sur la transfiguration qui constitue les versets 4 à 20 du texte grec, c'est-à-dire la première partie du fragment d'Akhmin, à l'exception des versets 1 à 3 qui annonçaient l'apparition

Digitized by Google

des faux-prophètes et la venue de Dieu, introduction qui n'a pas d'équivalent dans le texte éthiopien.

Ce morceau s'ouvre par une invitation que le Seigneur adresse à Pierre de monter sur la montagne sainte où les disciples l'accompagnent pour prier. La transfiguration ne se produit pas, comme dans le texte grec, en réponse à une prière des disciples demandant au Seigneur de leur faire voir pour les encourager un de leurs frères justes ayant quitté le monde. Deux hommes apparaissent dans un état de gloire et de lumière qui est décrit en des termes qui ne sont pas identiques à ceux du texte grec mais qui peuvent en être regardés comme l'équivalent.

Comme dans le texte grec, Pierre interroge Jésus, mais, au lieu de répondre que ces hommes sont les frères que les disciples ont désiré voir, ce qui provoque une nouvelle question de l'apôtre sur le lieu de leur séjour, Jésus déclare que ce sont Moïse et Elie. Pierre demande alors : « Et où sont Abraham, Isaac et Jacob et les autres saints patriarches ? »

La description du paradis est plus brève dans la version éthiopienne que dans le texte grec, il n'y est question ni des anges, ni des vêtements des élus, ni des louanges du Seigneur que célèbrent les habitants du paradis, par contre, il y a une petite conclusion particulière. Le Seigneur demande à Pierre : « As-tu vu la troupe des patriarches ? Le sort de ceux qui auront suivi ma justice sera semblable au leur. »

Vient ensuite une conclusion qui ne se trouve que dans la version éthiopienne. Pierre se réjouit d'avoir compris les paroles qui sont dans le Livre de son Seigneur Jésus-Christ. Il propose de bâtir trois tentes. Jésus lui reproche cette parole qu'il attribue à l'action de Satan. L'apôtre aurait dû comprendre qu'il y a une seule tente qui n'est pas faite de main d'homme mais que Dieu a préparée pour le Christ et pour les élus.

Alors une voix céleste se fait entendre : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le. » Un nuage enlève Jésus, Moïse et Elie, les cieux s'ouvrent et les disciples voient des hommes

Digitized by Google

qui viennent du ciel pour saluer Jésus, Moïse et Elie. Les anges s'assemblent pour que soit accomplie cette parole de l'Ecriture : « Princes, ouvrez les portes ». Puis le ciel se referme sur Jésus et les disciples descendent de la montagne en louant Dieu qui a inscrit le nom des élus au ciel, dans le livre de vie.

Ce qui suit dans le manuscrit publié et traduit par M. Grébaut ne se rattache évidemment pas à la même tradition. C'est un discours adressé par Pierre à son disciple Clément dans lequel est exposé d'abord que tous les êtres ont été créés pour la gloire de Dieu. Les anges et les bienheureux le louent dans le ciel, les démons et les damnés le glorifient en subissant le châtiment qu'il leur a infligé.

Pierre rapporte encore une révélation qu'il a reçue du Seigneur sur la miséricorde de Dieu qui, à la fin des temps, pardonnera à tous les êtres. Cette révélation doit rester secrète car elle risquerait de pousser les méchants à pécher encore davantage. Manifestement ceci est en contradiction avec l'idée fondamentale de l'Apocalypse.

Ce développement n'est cependant pas sans affinité avec ce qui est dit au paragraphe 3 des lamentations de Pierre sur les souffrances des damnés, ce qui suggère l'idée que, dans cette partie de l'Apocalypse éthiopienne, il pourrait y avoir une interpolation.

Enfin le texte se termine par des ordonnances disciplinaires et liturgiques concernant les principales fêtes.

Ces trois derniers morceaux appartiennent évidemment à une autre tradition et ont une autre origine que l'Apocalypse de Pierre. Nous pouvons donc ne pas nous en occuper.

L'état dans lequel nous est parvenu le texte éthiopien, où il y a lieu de soupçonner des altérations et des surcharges, n'autorise pas à instituer, dès maintenant, une comparaison précise avec le texte grec permettant de formuler des conclusions définitives. M. James et M. Duensing ont indiqué que la tâche la plus urgente serait une étude approfondie de la composition et de la tradition de la littérature éthiopienne pseudo-

Digitized by Google

Clémentine et de ses sources. M. James signale quatre manuscrits, trois au British Museum et un à Tübingue déjà étudié par Dillmann. Ce dernier, d'après un renseignement fourni à M. Weinel par M. Littmann, ne contient rien qui corresponde à l'Apocalypse de Pierre. Pour les autres, la question reste ouverte. Il n'est pas défendu d'espérer que la documentation dont nous disposons pourra un jour s'enrichir et se préciser.

Dès maintenant cependant quelques observations sont possibles.

Que ce texte éthiopien représente bien l'Apocalypse de Pierre et ne soit pas seulement un développement postérieur dans lequel seraient entrés des fragments du texte d'Akhmin c'est ce que prouve le fait qu'on n'y retrouve pas seulement, à l'exception de quelques versets, tout le texte grec, mais encore toutes les citations de l'Apocalypse de Pierre faites par Clément d'Alexandrie, Méthodius et Macarius et aussi le petit fragment d'Oxford. Mais il ne résulte pas de là que le texte éthiopien ne soit ni surchargé ni altéré.

Si nous envisageons, d'une manière générale, le rapport des deux textes au point de vue de leur disposition nous pouvons faire les constatations suivantes :

1° Le petit fragment sur les faux-prophètes par lequel s'ouvre le texte grec se trouve sous une forme plus développée et assez différente dans la première partie de la version éthiopienne, mais, dans le texte grec, il est question de la venue de Dieu, ce qui est un trait archaïque, tandis que, dans la version éthiopienne, il est question du retour du Christ.

2° La montée sur la montagne et l'apparition des bienheureux placées au début du texte grec forment la conclusion de la recension éthiopienne. Ceci peut résulter du fait que la version éthiopienne a transformé la transfiguration en ascension du Christ, ce qui l'obligeait à placer ce développement à la fin du texte.

3° Dans le texte grec la vision du paradis précède celle de l'enfer tandis que l'ordre est inverse dans la version éthiopienne.

Digitized by Google

Les principaux morceaux qui appartiennent en propre à la version éthiopienne sont :

1° L'interprétation de la parabole du figuier avec la prophétie relative aux faux-Christs qui persécuteront ceux qui refuseront de les suivre.

2° La description de la résurrection, du jugement et de la parousie (4-6).

3° La promesse du baptême éternel et du salut, et la mission de prédication en Occident confiée à Pierre (14).

4° La proposition de Pierre de bâtir trois tentes et la réponse du Seigneur (16).

5° La voix céleste et l'ascension du Seigneur dans le ciel (17).

La comparaison entre le texte grec et la version éthiopienne permet de faire quelques observations favorables les unes à la priorité du grec, les autres à celle de l'éthiopien.

En faveur du grec on peut noter :

1° Le trait archaïque de la venue de Dieu auquel la version éthiopienne a substitué le retour du Christ.

2° L'introduction de l'ascension du Christ dans la version éthiopienne.

3° Sur plusieurs points la recension éthiopienne présente un enchaînement peu satisfaisant. Il est question au paragraphe 3 du châtiment des pécheurs et au paragraphe 4 du jugement qui, logiquement, devrait, semble-t-il, précéder le châtiment.

La mention sommaire et générale du châtiment des pécheurs à la fin du paragraphe 6 ne se relie pas d'une manière très naturelle à la description détaillée des diverses peines qui leur sont infligées telles qu'elle est donnée dans les paragraphes 7 et suivants.

Enfin le récit de la transfiguration au paragraphe 15 n'est relié par aucun lien satisfaisant à la vision de l'enfer et du paradis qui la précède. Il y a lieu de soupçonner ici une transposition.

D'une manière générale la disposition du texte grec paraît plus cohérente. Bien qu'il ne soit ni fortement charpenté ni

Digitized by Google

organiquement construit, le développement en est plus satisfaisant.

4° Dans plusieurs descriptions de châtiments (mais pas dans toutes) apparaissent les anges Uraël et Ezraël, dont la mention semble bien être une surcharge. La même remarque doit être faite à propos de la lamentation de Pierre sur le sort des damnés.

5° Dans la plupart des morceaux parallèles le texte éthiopien paraît un peu plus long que le grec, ce qui suggère l'idée d'un développement de l'original par le traducteur éthiopien.

6° Enfin l'influence des textes scripturaires est beaucoup plus grande sur la version éthiopienne que sur la recension grecque. Ceci est surtout sensible dans le récit de la transfiguration mais se constate ailleurs aussi, notamment dans l'explication de la parabole du figuier. Il faut aussi rappeler la déclaration de Pierre : « Je compris les paroles qui sont écrites dans le livre de mon Seigneur Jésus-Christ » (16).

On peut faire, d'autre part, diverses observations favorables à la priorité de la version éthiopienne.

1° La description de l'enfer est donnée au futur alors qu'elle est donnée au présent dans le texte grec. Sur ce point l'éthiopien est appuyé, contre le grec, par la forme des citations de Clément d'Alexandrie et par le fragment de la Bodléienne.

2° M. James a aussi fait observer que l'ordre suivi par la version éthiopienne qui décrit l'enfer avant le paradis se retrouve dans les Oracles Sibyllins (*II*, 214-350), dans un morceau dont il a montré qu'il a des contacts assez étroits avec l'Apocalypse de Pierre.

3° Enfin il y a dans le texte grec une certaine incohérence du fait que la révélation est accordée à Pierre qui a désiré voir un frère mort pour tirer un motif d'encouragement de ce qu'il apprendra par lui sur le sort des élus alors que, d'une part, la majeure partie de la révélation porte sur le sort des damnés et non sur celui des élus, et que, d'autre part, la forme de la révélation est la vision et non un enseignement

Digitized by Google

donné par le frère mort qui apparaît cependant pour instruire Pierre.

A propos de cette observation comme à propos des autres qui portent sur l'enchaînement des scènes et des idées, il convient cependant de rappeler expressément que le caractère même des Apocalypses ne comporte pas un enchaînement rigoureusement logique, en sorte que la constatation d'une incohérence ne permet pas de conclure formellement à des interpolations ou à des remaniements.

Nous ne croyons pas que les remarques qui précèdent autorisent à formuler sur le rapport des deux textes une conclusion simple. La priorité n'est absolument ni d'un côté ni de l'autre. Nous avons probablement affaire à deux recensions indépendantes du même original.

La découverte de la version éthiopienne pose d'une manière un peu nouvelle le problème de la relation entre l'Evangile et l'Apocalypse de Pierre. Dans les textes grecs, le contact entre les deux documents est si peu étroit qu'on ne pouvait considérer que comme une simple conjecture l'hypothèse de Dieterich qui pensait que l'Evangile et l'Apocalypse appartenaient originairement au même document. La question se pose un peu autrement maintenant que l'on trouve dans l'Apocalypse éthiopienne la croix s'avançant devant Jésus au moment de la parousie. Il paraît assez difficile de concevoir que les deux morceaux aient pu appartenir à un même document puisque si l'Apocalypse commence par un récit qui pourrait avoir sa place dans un évangile (Jésus s'entretient avec ses disciples sur le mont des Oliviers), elle se termine par un récit de la transfiguration aboutissant à l'ascension de Jésus au ciel, ce qui ne peut s'être trouvé dans un évangile où étaient racontées la passion et la résurrection. Il est vrai que le récit de la transfiguration et celui de l'ascension sont la partie de l'Apocalypse éthiopienne où il y a le plus de raisons de soupçonner des remaniements.

M. James, reprenant l'idée de Dieterich, a supposé que le texte grec représentait une petite Apocalypse qui pourrait avoir été incorporée dans l'évangile de Pierre tandis que la

Digitized by Google

version éthiopienne serait une Apocalypse de Pierre dans laquelle aurait été introduit un fragment de l'Evangile. Cette hypothèse est certainement ingénieuse et intéressante mais il ne nous paraît pas pour le moment possible de nous prononcer formellement à son sujet.

Nous voudrions, en terminant, appeler l'attention sur une question que pose la comparaison des deux formes sous lesquelles se présente dans l'Apocalypse de Pierre le récit de la transfiguration. La version éthiopienne trahit ici une influence beaucoup plus forte des récits évangéliques que celle qu'on peut constater dans le texte grec.

1° Jésus emmène ses disciples sur la montagne *sainte,* ce qui trahit l'influence de *II Pierre,* 1, 18.

2° Les deux hommes qui apparaissent sont Moïse et Elie et non, comme dans le texte grec, deux frères morts.

3° Pierre propose de bâtir trois tentes.

4° La voix céleste se fait entendre.

Ceci ramène l'attention sur le fait déjà signalé par Spitta (1) des différences qui existent entre le récit évangélique de la transfiguration et celui de l'Apocalypse de Pierre. Les points essentiels sont les suivants :

1° La transfiguration a pour témoins les douze et non seulement Pierre, Jacques et Jean.

2° Les deux hommes qui apparaissent ne sont pas Moïse et Elie, mais des habitants du monde céleste.

3° Il est question de l'aspect glorieux de ces deux hommes mais pas d'une transfiguration de Jésus.

Le récit a donc le caractère d'une révélation sur le monde céleste et non d'une glorification de Jésus ou d'une révélation sur lui.

Il est clair que s'il y a dans l'Apocalypse de Pierre transposition du récit évangélique, cette transposition doit être très archaïque. Elle serait proprement inconcevable à un mo-

(1) *Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu, Z. f. wiss. Th.,* 1911, p. 97-167.

Digitized by Google

ment où la tradition évangélique déjà fixée aurait pris une autorité incontestée. La manière dont la version éthiopienne a ici corrigé le texte grec pour le mettre en harmonie avec la tradition évangélique est, à cet égard, très caractéristique.

Dès lors une question se pose : de la tradition canonique et de la tradition de l'Apocalypse de Pierre, laquelle est primitive ? Il paraît relativement aisé de comprendre qu'une révélation sur la vie céleste ait été transformée en révélation sur la personne et la gloire du Christ. L'évolution inverse serait bien plus difficile à concevoir. La conclusion à laquelle on pourrait être amené par là serait importante à la fois pour l'histoire de la tradition évangélique et pour la caractéristique de l'Apocalypse de Pierre qu'il faudrait faire remonter, au moins pour un de ses éléments essentiels, à une date sensiblement plus ancienne que celle qui est généralement admise.

MAURICE GOGUEL.

Digitized by Google

Antécédents et Parallèles de traits bibliques

A nos études précédentes sur le syncrétisme biblique, parues dans la *Revue de l'Histoire des Religions,* viennent s'ajouter les pages suivantes.

Songeons d'abord aux onze premiers chapitres de la Genèse, se rapportant à l'origine du monde, de l'humanité et de l'histoire, et qui dépendent particulièrement de mythes et de légendes fort répandus dans l'antiquité païenne, comme on le sait depuis longtemps (1). Outre cela, ces chapitres ont exercé une très grande influence sur beaucoup d'autres portions ou passages bibliques et ensuite sur l'enseignement de toutes les Eglises jusqu'à ce jour. Il s'agit en premier lieu de l'idée de la création du monde et de la notion de Dieu, ensuite de l'anthropologie et de la notion du péché, ainsi que de l'origine du mal dans le monde. Il faut ajouter la question de la démonologie. Comme, d'autre part, la doctrine du péché et de la culpabilité humaine est dans un rapport étroit avec celle de la rédemption, on voit l'action extraordinaire exercée, dans le judaïsme et le christianisme, par les données principales de la portion biblique en question.

Si maintenant nous passons à d'autres traits de la Genèse qui trouvent leur place ici, il y a lieu de relever le récit naïf des trois hommes qui viennent chez Abraham et auxquels il

(1) Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible ;* Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse ;* Gunkel et d'autres commentaires modernes sur Gen. I-XI.

Digitized by Google

offre l'hospitalité, alors que Jahvé est du nombre et mange avec les autres convives des galettes sous la tente d'Abraham (1). On trouve ailleurs des récits analogues dans l'antiquité (2). Il en est de même des traits suivants : la vile conduite des gens de Sodome et de Gomorrhe à l'égard des anges reçus hospitalièrement par Loth et risquant d'être outragés par la population ; la destruction de ces deux villes par un jugement de Dieu et puis la pétrification de la femme de Loth (3).

Le sacrifice d'Isaac demandé par Dieu et puis la substitution providentielle d'un bélier, à la place d'Isaac (4), rappelle l'usage des sacrifices humains, en particulier celui des premiers-nés, répandu parmi la plupart des peuples de l'antiquité, comme en Israël, ensuite son abolition, à mesure que la barbarie fit place à la civilisation (5).

La vision de l'échelle de Jacob, reliant la terre au ciel et permettant aux anges d'y monter et descendre (6), mérite aussi d'être prise en considération. Dans la mythologie antique et enfantine, on trouve souvent l'idée d'une échelle établie entre la terre et le ciel, pour faciliter les communications entre leurs habitants respectifs. L'arc-en-ciel aura contribué à la formation de cette idée. Les anges de Dieu montant et descendant par l'échelle, sont également une conception commune à nombre de peuples, et doivent expliquer les dites relations. A Béthel, lieu sacré, était localisé un tel rapport. La pierre servant de chevet à Jacob, est une pierre sacrée. Cela rappelle le culte de pareilles pierres, usité dans l'antiquité sémitique et autre (7).

(1) Gen. XVIII, 1-16.

(2) Gunkel et Procksch, à notre récit ; Meyer, *Die Israeliten*, 263 s.

(3) Gen. XIX, 1-28 ; Gunkel et Procksch, à notre récit.

(4) Gen. XXII, 1-19.

(5) Piepenbring, *Histoire du peuple d'Israël*, p. 31 ; Gunkel, *Genesis*, 3e éd., p. 239-242 ; Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2e éd., p. 367-369 ; Gressmann, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, col. 290-293.

(6) Gen. XXVIII, 11-22.

(7) Gunkel et Procksch, à notre récit ; Jeremias, ouv. cité, p. 372-375.

Digitized by Google

On sait que, d'après toute la tradition d'Israël, celui-ci aurait compté douze tribus. Cette tradition s'exprime déjà dans d'anciens morceaux de la Genèse (1). Mais elle n'a au fond jamais été qu'une pure théorie (2). Cette théorie n'est pas seulement appliquée, dans la Bible même, à d'autres peuplades sémitiques (3) ; son application se rencontre également au loin, parmi des peuples orientaux et occidentaux. Elle est donc un vieil héritage, commun à quantité de pays, mais artificielle et peut-être en rapport avec les douze constellations du Zodiaque (4).

Un récit curieux est Genèse XXXII, 23-32, fort mal compris autrefois, où l'on avait l'habitude de le spiritualiser et d'y trouver Jacob luttant par la prière avec Jahvé, jusqu'à ce qu'il eût obtenu la bénédiction divine. C'est, au contraire, d'abord un morceau composite, comme le récit du déluge et d'autres semblables, extraits de deux sources différentes. Il a de plus un caractère très mythologique, dépeignant une lutte corps à corps de Jacob avec un être mystérieux, sans doute la déité du Jabbok, où le patriarche se trouve, et nullement avec Jahvé. De tout temps, on était hanté par l'idée que des démons, des revenants, des fantômes, assaillent les hommes pendant la nuit, pour les tourmenter. C'est dans cette catégorie de récits qu'il faut ranger le nôtre (5).

Si l'histoire des patriarches en général renferme plus de légendes que d'histoire proprement dite, celle de Joseph paraît contenir le plus d'éléments étrangers et internationaux. On y rencontre aussi des traits mythologiques. Il en est ainsi de l'un des songes attribués à Joseph. Le premier de ces songes, où il est question de la gerbe de Joseph qui se

(1) XXIX, 31-XXX, 24 ; XLIX, 1-27.

(2) Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 145-173 ; Meyer, ouv. cité, p. 506-542.

(3) Gen. X, 26-29 ; XXII, 20-24 ; XXV, 1-4, 13-16 ; XXXVI, 9 ss. Comp. Gunkel, à ces textes ; Meyer, ouv. cité, p. 312 ss., 328 ss.

(4) Holzinger, *Genesis*, p. 264 ; Jeremias, ouv. cité, p. 363 s., 395-400 ; Procksch, *Genesis*, p. 276. Comp. Gunkel, *Genesis*, p. 332, 478.

(5) Gunkel et Procksch, à notre récit ; Meyer, ouv. cité, p. 57-59, 277-279. Comp. Jeremias, ouv. cité, p. 377 s.

Digitized by Google

dresse, tandis que les gerbes des frères se prosternent devant elle, est inspiré par le fait que, plus tard, la royauté d'Israël sortit de la tribu de Joseph ou d'Ephraïm (1). Le rêve suivant, au contraire, où le soleil, la lune et onze étoiles se prosternent devant Joseph (2), a probablement été influencé par les douze constellations du Zodiaque et la mythologie babylonienne correspondante (3). Cette influence a toutefois été exagérée par certains savants (4). Outre cela on rencontre, dans les contes et les légendes des peuples les plus divers, l'idée dominante de l'histoire de Joseph : la persécution d'un frère cadet par les aînés, ensuite l'élévation du premier au-dessus des seconds, qui lui permet de devenir leur bienfaiteur ou leur sauveur. Même tel détail de cette persécution, Joseph jeté dans une citerne, puis vendu à des marchands, et d'autres reviennent dans des contes parallèles (5). Une matière étrangère appliquée à Joseph, semble surtout être le récit qui rapporte comment la femme de Potiphar cherche à le séduire et le calomnie ensuite, pour le faire châtier et se venger de l'insuccès (6), un conte analogue existant dans l'ancienne littérature égyptienne et des parallèles ayant été constatés parmi des peuples nombreux (7). Les rêves de Pharaon touchant les sept années d'abondance et les sept années de disette (8), rappellent qu'en Israël, en Egypte et ailleurs, surtout aussi en Babylonie, le nombre sept a toujours joué un grand rôle dans les circonstances les plus diverses (9).

(1) Gen. XXXVII, 5-8 ; Gunkel et Procksch, à Gen. XXXVII, 8.

(2) Gen. XXXVII, 9-11.

(3) Gunkel, *Genesis*, p. 405 ; Procksch, *Genesis*, p. 379.

(4) Meyer, ouv. cité, p. 146 ss., 252 s.

(5) Gunkel, *Genesis*, p. 399 s., 407, 440 s.

(6) Gen. XXXIX, 7-20.

(7) Gunkel, *Genesis*, p. 421 s. ; Marti, *Die Religion des Alten Testaments*, p. 7 s. ; Procksch, *Genesis*, p. 225.

(8) Gen. XLI.

(9) Gunkel, *Genesis*, p. 436 ; Jeremias, ouv. cité, p. 389 ; Meinhold, *Sabbat u. Woche im Alten Testament*, p. 13-35 ; Procksch, *Genesis*, p. 390.

Digitized by Google

***

En passant à l'époque mosaïque, disons d'abord que la personne et l'œuvre de Moïse sont plongées dans une profonde obscurité (1), car les récits qui nous en parlent sont plus légendaires qu'historiques, comme le prouvent les meilleurs commentaires et études sur les livres du Pentateuque allant de l'Exode au Deutéronome (2). Voici une série de considérations se rapportant à notre sujet et confirmant cette assertion.

On connaît le récit qui raconte comment Moïse enfant est sauvé de la mort, à laquelle tous les garçons hébreux sont voués par ordre du Pharaon régnant (3). Il est maintenant certain que ce récit n'est pas seulement une légende, mais qu'il a de nombreux parallèles antiques. Le plus frappant de ces parallèles est celui du roi babylonien Sargon Ier, qui, né de parents inconnus selon la légende, est mis par la mère dans un coffret et abandonné aux flots de l'Euphrate ; mais à l'embouchure du fleuve, le jardinier ou puiseur d'eau Akki le tire de l'eau et l'adopte comme fils ; puis la déesse Ishtar se met à l'aimer et lui confie le gouvernement de la Babylonie. D'autres parallèles sont ceux de Danaé, de Persée, de Pélias, d'Œdipe, de Cyrus, etc. (4).

D'après la Bible, l'acte principal de toute l'ancienne alliance fut la révélation divine du nom de Jahvé faite à Moïse (5). Le jahvisme est positivement la base fondamentale et l'essence de la religion israélite. Or, fait particulièrement significatif, tout semble prouver que même le culte de Jahvé est une importation étrangère en Israël, provenant des Madianites et,

(1) Beer, *Mose u. seine Zeit.*

(2) Comp. Gressmann, *Mose u. seine Zeit.*

(3) Ex. II, 1-10.

(4) Baentsch, *Exodus-Leviticus*, p. 12 ; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 597 s. ; H.-P. Smith, *Old Testament history*, p. 56 ; Jeremias, ouv. cité, p. 408-413 ; Marti, ouv. cité, p. 6 s. ; Meyer, ouv. cité, p. 46-48 ; Beer, ouv. cité, p. 16 ; Gressmann, *Mose*, p. 1-16.

(5) Ex. III, 13-15 ; VI, 2 s.

Digitized by Google

plus spécialement, de la tribu des Kénites. Cette thèse, d'abord soutenue par Tiele et Stade, gagne toujours plus de terrain et repose vraiment sur des considérations d'un très grand poids. Il est en effet sûr que les anciens Hébreux étaient adonnés à un culte encore inférieur, qui différait beaucoup du jahvisme postérieur (1). D'autre part, Jahvé était primitivement le dieu local du Sinaï et l'est même resté encore longtemps pour les Israélites, après leur établissement dans le pays de Canaan (2). Il était de plus, bien réellement, le dieu des Kénites et des Madianites avant d'être celui d'Israël, et c'est chez eux que Moïse apprit à le connaître et fut gagné au jahvisme par Jéthro, grand prêtre des Madianites et apparamment beau-père de Moïse (3). Jahvé fut adoré par plusieurs tribus non israélites (4). Pendant longtemps, son culte ne différait pas essentiellement de celui des autres peuplades sémitiques (5).

L'arche de Jahvé, d'abord le principal objet de son culte en Israël, doit avoir été confectionnée sur l'ordre et les indications de Dieu lui-même (6). Elle paraît au contraire avoir été aussi une imitation d'un objet cultuel étranger. A ce sujet, rectifions d'abord l'opinion traditionnelle selon laquelle ce meuble sacré aurait été un coffre renfermant entre autres choses les tables de la loi (7). D'après les plus anciens ren-

(1) Piepenbring, ouv. cité, p. 19-46 ; Marti, ouv. cité, p. 18-20 ; le même, *Geschichte der israelitischen Religion*, 5e éd., § 6-13 ; Gressmann, *Mose*, p. 425-431.

(2) Piepenbring, ouv. cité, p. 49 ; Meyer, ouv. cité, p. 213 s.

(3) Stade, ouv. cité, I, p. 130-132 ; Holzinger, à Ex. III, 13 s. ; Baentsch, à Ex. III, 15, et XVIII ; Budde, *Die Altisraelitische Religion*, 1912, p. 7 ss. ; Gressmann, *Mose*, p. 431-448 ; le même, *Die Anfänge Israels*, p. 89-94 ; Beer, ouv. cité, p. 31 s. Comp. Causse, *Les prophètes d'Israël et les religions de l'Orient*, p. 26 ss.

(4) Meyer, ouv. cité, p. 247 s., 378 ; Benzinger, *Geschichte Israels*, 2e éd., p. 18 s. ; Küchler et Gunkel, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 1143 s. ; III, col. 234 ; Hommel, *Geschichte des alten Morgenlandes*, 3e éd., p. 82, 93 s. Comp. Sellin, *Die alttestamentliche Religion*, p. 61 s.

(5) Meyer, ouv. cité, p. 293-298.

(6) Deut. X, 1-5 ; Ex. XXV, 10-22 ; XXXVII, 1-9.

(7) I Rois VIII, 9 ; Deut. X, 2, 5 ; Ex. XXV, 16 ; Héb. IX, 4.

Digitized by Google

seignements, l'arche était au contraire primitivement le trône de Jahvé, marquant sa présence et assurant la protection divine à Israël, surtout quand il était en guerre (1). Aucun de ces vieux textes fait seulement soupçonner que ce fût un coffre ou une caisse, ayant un contenu quelconque. D'un autre côté, nous apprenons qu'à l'arche de Dieu qui était à Silo (2), on adorait Jahvé des armées (3). De plus, ce Jahvé est censé siéger entre deux chérubins, au-dessus de l'arche, devant laquelle on invoque ce dieu et lui offre des sacrifices (4). Dans la suite, s'est maintenue l'idée que Jahvé siège ou trône au-dessus des chérubins (5). Il faut en conclure que l'arche n'était d'abord et fort longtemps que le trône de Dieu. Elle était sans doute un emprunt fait aux Madianites, comme le jahvisme, et destiné à accompagner les Israélites, quand ils quittèrent le Sinaï, pour leur servir de guide (6).

Une confirmation de l'origine étrangère de l'arche nous est fournie par l'origine et le caractère des chérubins, qui en formaient une partie essentielle et qui étaient des êtres mythologiques, analogues à d'autres du mêmbe genre et jouant un grand rôle dans les croyances des anciens peuples orientaux. Les chérubins semblent avoir été d'abord une personnification des nuages, servant de véhicule à Jahvé (7). Comme ceux-ci enveloppent et cachent le séjour céleste des dieux, ceux-là étaient censés garder et protéger les sanc-

(1) Nomb. X, 35 s. ; I. Sam. IV, 1-11 ; VI, 19 s. ; II Sam. VI ; XI, 11 ; Jér. III, 16 s.

(2) I Sam. III, 3.

(3) I Sam. I, 3.

(4) I Sam. IV, 4 ; II Sam. VI, 2, 17 s.

(5) II Rois XIX, 14 s. ; Ex. XXXVII, 16 ; Ps. LXXX, 2 ; XCIX, 1.

(6) Dibelius, *Die Lade Jahves ;* Gunkel, *Zeitschrift für Missionskunde u. Religionswissenshaft*, 1906, p. 33-42 ; Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 2e éd., p. 310-312 ; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e éd., I, p. 541 s., en note ; Gressmann, *Die älteste Geschichtschreibung u. Prophetie Israels*, p. 15-19 ; le même, *Mose*, p. 235 ss., 240 ss., 352 ss., 448 ss. Comp. Jeremias, ouv. cité p. 437-448.

(7) Ex. XIX, 1 ; II, Sam. XXII, 11 ; Ps. XVIII, 11 ; LXXX, 2 ; XCIX, 1 ; CIV, 3.

Digitized by Google

tuaires (1), par suite aussi le paradis (2). C'est en qualité de gardiens de la divinité que les chérubins figurent à l'entrée et aux parvis des sanctuaires (3). Le chariot merveilleux d'Ezéchiel, formé par quatre chérubins et portant le trône de Dieu (4), rappelle aussi les quatre piliers mythologiques du ciel. Il est évident que nous avons là devant nous des données reposant sur des traditions remontant beaucoup plus haut que l'existence du peuple d'Israël et ayant sans doute leur principal point de départ en Babylonie, car là, comme en Afrique, en Egypte et ailleurs, nous rencontrons des figures semblables, servant de gardiens des sanctuaires et des palais royaux, pour empêcher les mauvais Esprits de s'en approcher (5).

La circoncision est présentée dans la Bible comme une institution divine, qui doit distinguer les Israélites des infidèles (6). Il est au contraire certain que c'est un usage très antique, répandu chez beaucoup de peuples : Egyptiens, Edomites, Ammonites, Moabites, Arabes, même chez des peuples qui n'eurent jamais le moindre rapport avec les Hébreux, en Afrique, dans l'Océanie et en Polynésie. Il faut donc se l'expliquer comme d'autres mutilations usitées parmi les populations sauvages ou demi-civilisées les plus diverses et servant de signes distinctifs au point de vue cultuel ou autre. La circoncision, loin d'être une institution spéciale et tardive, doit ainsi être considérée comme un usage fort répandu et remontant à des temps très primitifs, où les hommes vivaient encore nus ou peu vêtus. D'après Exode IV, 24-26, les Hébreux l'auront empruntée, avec le jahvisme, aux Madianites, plutôt

(1) I Rois VI, 23-27 ; Ez. XXVIII, 14-16 ; Ex. XXXVII, 7-9.

(2) Gen. III, 24 ; Ez. XXVIII, 13 ss.

(3) I Rois VI, 29 ; Ez. XLI, 17-20 ; Ex. XXVI, 31.

(4) Ez. I, 4-28 ; X, 1 ss.

(5) Lenormant, ouv. cité, I, p. 109-139 ; Bertholet, *Das Buch Hesechiel*, p. 3-13, 54-60 ; Loisy, ouv. cité, p. 193-199 ; Gunkel, *Genesis*, p. 24 s. ; le même, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, p. 43-47 ; Stade, *Theologie des Alten Testaments*, p. 289-291 ; Jeremias, ouv. cité, p. 438 ss., 580-582 ; Dibelius, ouv. cité, p. 72-86 ; Procksch, à Gen. III, 24.

(6) Gen. XVII, 9 ss. ; Lév. XII, 3.

Digitized by Google

qu'aux Egyptiens, comme on l'a pensé quelquefois (1). Elle fut sans doute d'abord appliquée aux jeunes gens arrivés à l'âge de leur puberté, et plus tard seulement aux petits enfants (2).

La célébration du sabbat a joué un grand rôle dans le judaïsme. Pour en faire ressortir l'importance, le Code sacerdotal va jusqu'à dire que Dieu, après l'œuvre de la création, se reposa et sanctifia le septième jour de la semaine (3). Il ordonne même la peine de mort contre le transgresseur de cette loi sacro-sainte (4). Toutes les parties législatives du Pentateuque prescrivent la sanctification du sabbat (5). De nos jours, on a prétendu que ce n'était là qu'une institution postexilienne (6). C'est un autre extrême. Il est certain que le sabbat a d'abord été en rapport avec la nouvelle lune, qui fut célébrée par les Hébreux et beaucoup de peuples dès une haute antiquité. Pendant les deux fêtes, souvent associées dans l'Ancien Testament (7), le travail était interdit (8). Les quatre phases mensuelles de la lune auront surtout contribué à la formation de la semaine de sept jours, et cela déjà dans la vieille Babylonie, d'où le même usage se sera répandu dans l'Asie antérieure et aussi en Palestine. Les Israélites, établis dans ce dernier pays et y étant devenus des agriculteurs, auront adopté la célébration du sabbat des indigènes, à moins qu'ils l'aient empruntée des Madianites avec le jahvisme (9). Pendant qu'ils n'étaient encore que de

(1) Gressmann, *Mose*, p. 56-61, 460 s.

(2) Stade *Geschichte*, I, p. 423 ; le même, *Theologie*, p. 45, 146 s. ; Marti, *Geschichte*, p. 51 s. ; Holzinger et Baentsch, à Ex. IV, 24-26 ; Gunkel, *Genesis*, p. 269 s. ; Benziger, *Archäologie*, p. 119-122 ; Kittel, *Geschichte*, I, p. 233 s., 607 s. ; Gressmann, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 1071 s.

(3) Gen. II, 2 s.

(4) Ex. XXXI, 14 s. ; XXXV, 1-3.

(5) Ex. XX, 8-11 ; XXIII, 12 ; XXXI, 12-17 ; XXXIV, 21 ; Deut. V, 12-15.

(6) Meinhold, ouv. cité.

(7) II Rois IV, 23 ; Os. II, 12 ; Es. I, 13 s.; LXVI, 23.

(8) Am. VIII, 4 s.

(9) Gressmann, *Mose*, p. 461-463.

Digitized by Google

simples pâtres nomades, ils n'auront pas célébré le sabbat, qui convient moins à une population nomade qu'à des agriculteurs (1).

Dans une péricope biblique empruntée aux différentes sources du Pentateuque, la Pâque juive est aussi présentée comme une institution mosaïque et divine, combinée en même temps avec la fête des pains sans levain et l'offrande des premiers-nés (2). D'autres parties de la législation mosaïque reviennent à ces sujets (3). Dans tout bon commentaire, il est facile de constater toutes sortes de divergences entre ces divers morceaux législatifs, provenant de différentes époques de l'histoire d'Israël. La fête des pains sans levain est en rapport avec la première fête des récoltes en Israël et ne fut donc adoptée par lui qu'après son établissement en Canaan, avec la vie agricole, et les deux, comme toutes les fêtes agricoles, auront été empruntées aux indigènes. Aucune de ces fêtes ne doit en conséquence remonter aux anciens temps ni être mosaïque. Quant à l'offrande des premiers-nés des troupeaux, elle est sûrement aussi vieille que la vie nomade et pastorale des anciens Hébreux. Contrairement à l'avis du Deutéronome, qui aurait voulu faire de la Pâque une fête ecclésiastique (4), elle n'a de tout temps été qu'une fête de famille (5). Dans chacune on mangeait un agneau rôti (6). Le sang était mis sur les deux poteaux et le linteau de la porte de chaque maison (7). L'agneau devait être immolé entre le coucher du soleil et la nuit et mangé tout

(1) Gunkel, *Schöpfung u. Chaos*, p. 155 ; le même, *Genesis*, p. 115 s. ; Holzinger et Baentsch, à Ex. XX, 8 ss. ; Jeremias, ouv. cité, p. 182-188 ; Stade, *Theologie*, § 88 ; Meinhold, ouv. cité, p. 1 ss. ; Benzinger, *Archäologie*, p. 388-391 ; Budde, ouv. cité, p. 36-38 ; Gressmann, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 863-867.

(2) Ex. XII, 1-XIII, 16.

(3) Ex. XXII, 28 s. ; XXIII, 15 ; XXXIV, 18 ; Deut. XVI, 1-8 ; Lév. XXIII, 4 ss. ; Nomb. XXVIII, 16 ss.

(4) Deut. XVI, 5-7.

(5) Ex. XII, 46.

(6) Ex. XII, 3, 9.

(7) Ex. XII, 7.

Digitized by Google

entier pendant la nuit ; s'il en restait quelque chose, il devait être brûlé le matin (1). Une telle clause, ne cadrant guère avec le jahvisme, doit être un ancien élément animiste, présumant que, pendant la nuit, de mauvais Esprits cherchaient à pénétrer dans les maisons pour y frapper de mort les habitants, ce que l'aspersion du sang devait précisément empêcher (2). Une confirmation de ce point de vue est le fait que, jusqu'à ce jour, on trouve chez les Arabes orientaux des usages et des idées semblables, remontant sans doute à la même antiquité sémitique que ceux des Israélites en question, qui semblent même émaner de l'âge où l'on mangeait encore la chair crue et cassait les os de la victime pour en manger la moelle, car on sentait plus tard le besoin de réagir contre cet usage primitif (3). Dans la Bible, ces traits antiques sont presque effacés par les conceptions postérieures (4).

***

Si les Hébreux, adonnés d'abord à un culte inférieur, ont ensuite adopté le jahvisme des Madianites, ils ont subi à un haut degré l'influence des Cananéens, après leur établissement en Palestine. Ils ne réussirent en effet point, comme le prétendent les parties récentes du livre de Josué, à conquérir aussitôt tout le pays et à en extirper les habitants, mais ne purent s'emparer que de certaines régions, surtout montagneuses, tandis que des plaines et des villes nombreuses restèrent occupées par les indigènes. Ceux-ci et les nouveaux venus se mêlèrent donc grandement. Ces derniers, jusque-là

(1) Ex. XII, 6, 10.

(2) Ex. XII, 22 s.

(3) Ex. XII, 9, 46.

(4) Holzinger et Baentsch, à Ex. XII, 1-XIII, 16 ; Marti, *Geschichte*, p. 48 s. ; Stade, *Theologie*, § 87 ; Jeremias, ouv. cité, p. 418-420 ; Budde, ouv. cité, p. 40-42 ; Gressmann, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 867, 871 s. Comp. Meyer, ouv. cité, p. 37-40 ; Gressmann, *Mose*, p. 102 ss., 430 s., 461.

Digitized by Google

principalement des pâtres nomades, durent alors se livrer principalement à l'agriculture et à la vie sédentaire et aller à l'école des anciens habitants du pays, beaucoup plus avancés dans la culture, parce que, depuis des siècles, ils avaient joui de celle des Babyloniens et des Egyptiens, comme nous le savons aujourd'hui par l'histoire générale. Leur nouveau genre de vie rendait les Israélites très dépendants des Cananéens et aussi de leurs dieux, auxquels on attribuait la réussite de tous les produits du sol, Jahvé restant encore longtemps le dieu purement sinaïtique. Et le culte qui devait être offert aux différents Baals cananéens, il fallait apprendre à le connaître et célébrer des gens du pays. Il en résulta un grand syncrétisme religieux, vu que l'ancien sémitisme des Hébreux, largement conservé par eux à côté du jahvisme, ne différait pas sensiblement de celui des Cananéens. Baal étant le Maître du pays, en particulier le dieu de la fécondité du sol et des troupeaux, c'est lui qu'il fallait invoquer et cela dans les formes usitées. Voilà pourquoi les Israélites durent adopter, à côté du culte de Jahvé, celui de Baal ou des divers Baals cananéens. Comme ils étaient encore loin d'être des monothéistes, ils pouvaient sans difficulté se livrer à ce nouveau courant qui se maintenait durant des siècles. Le baalisme finissait par paraître tellement légitime, à côté du jahvisme, que des rois très pieux donnèrent à leurs fils des noms où entrait celui de Baal. Dans ces nouvelles conditions, le culte israélite, autrefois d'une simplicité extrême, devint plus compliqué. A côté de l'arche, où se concentrait le culte de Jahvé et qui pouvait être desservie par un petit nombre de prêtres lévites, on adopta peu à peu un grand nombre de lieux de culte, exigeant un personnel sacré beaucoup plus nombreux. Les fêtes agricoles introduites et les cérémonies qui en étaient inséparables, augmentèrent beaucoup les pratiques rituelles. La porte fut ainsi ouverte à un culte pompeux, qui gagna toujours plus en importance, mais qui ne favorisait guère la vraie piété. La musique, des danses, de nombreux sacrifices et des repas joyeux, y jouaient le rôle principal. On y buvait souvent à l'excès ; on s'y livrait même à d'autres

Digitized by Google

orgies, beaucoup usitées dans les anciennes religions orientales (1).

Une preuve éclantante du grand syncrétisme de l'ancien Israël établi en Canaan, nous est fournie par la construction du temple de Salomon. Ce roi, régnant à l'apogée de l'empire israélite, ne voulait pas que Jahvé fût moins bien logé que les principaux dieux des autres empires voisins et exécuta, dans ce but, un projet déjà conçu par David, en faisant construire à Jérusalem, devenue la résidence royale, un temple sur le modèle des sanctuaires royaux d'autres capitales orientales. Jahvé passait alors déjà pour dieu du ciel et du soleil, comme beaucoup d'autres dieux de l'antiquité et aussi le Baal cananéen. Cela ressort clairement de la parole de consécration prononcée par Salomon, à la fête d'inauguration, et conservée dans la version des Septante (2). La partie principale de ce temple fut le très-saint, tout sombre à l'intérieur, comme les temples égyptiens, situé à l'ouest, où le soleil arrive à son repos. La raison en fut sans doute l'antique idée que le soleil se couche dans un antre obscur, derrière une montagne (3). Dans le très-saint fut placée l'arche de Jahvé, remplaçant l'image divine des autres sanctuaires ; elle était abritée par les ailes déployées de deux grands chérubins en bois d'olivier (4). Dans le saint du temple, la partie la plus vaste, se trouvaient de chaque côté cinq chandeliers (5), symboles des cinq planètes d'alors, dont Jahvé, en qualité de Soleil, était le chef ; ils servaient à éclairer le temple nuit et jour. Il y avait aussi une table, pour y placer douze pains de proposition, rappelant les douze

(1) Kittel, *Geschichte*, 1, § 20, 45-48 ; II, § 4-12 ; Piepenbring, *Histoire*, p. 61-124 ; Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, § 11-19 ; H.-P. Smith, ouv. cité, chap. V ; Stade *Theologie*, § 20 ; Budde, ouv. cité, p. 21 ss. ; Marti, *Religion*, p. 30-35 ; le même, *Geschichte*, § 21-23 ; Kautzsch, *Theologie des Alten Testaments*, § 8-10.

(2) I Rois VIII, 12. Comp. Kittel, *Geschichte*, II, p. 238 ; Gressmann, *Geschichtsschreinbung*, p. 214-216.

(3) Comp. Gressmann, *Ursprung*, p. 111 ; Jeremias, ouv. cité, p. 21 s.

(4) I Rois VI, 23 ss.

(5) I Rois VII, 49.

Digitized by Google

tribus d'Israël, les douze mois de l'année et les douze signes du Zodiaque ; ces pains furent remplacés régulièrement par des pains frais, Jahvé, comme les autres dieux, ne pouvant se passer de nourriture (1). Parmi les autres objets installés dans le saint, il faut encore mentionner le serpent d'airain (2). A l'entrée du saint, il y avait un portique orné de chaque côté par une colonne d'airain (3), le soleil se levant en orient entre deux montagnes d'airain (4). Dans le parvis se trouvait le grand autel d'airain, pour l'offrande des sacrifices (5), ce qui n'était point conforme au jahvisme traditionnel (6); ainsi que la mer d'airain (7) et dix bassins roulants (8), servant plus tard pour les ablutions (9), mais ayant peut-être d'abord eu un but magique, celui d'attirer la pluie. Tous ces objets étaient d'airain pour symboliser le monde céleste, censément composé de ce métal (10). Des artistes phéniciens étaient principalement chargés de leur exécution (11), parce que, en Phénicie, qui avait longtemps subi l'influence de la Babylonie et de l'Egypte, on connaissait le mieux les modèles usités en pareil cas dans l'ancien Orient. Cette construction ne prouve pas seulement l'action multiple exercée du dehors sur Israël, mais aussi et surtout le triomphe partiel du baalisme cananéen et phénicien sur la religion antérieure des Hébreux (12).

Toutes ces influences exercées sur Israël se manifestent

(1) I Rois VII, 48.
(2) II Rois VIII, 4. Comp. Gressmann, *Mose*, p. 289.
(3) I Rois VII, 15 ss.
(4) Zach. VI, 1 ss. Comp. Gressmann, *Ursprung*, p. 106 s.
(5) I Rois VIII, 64 ; IX, 25.
(6) Ex. XX, 23-25.
(7) I Rois VII, 23 ss.
(8) I Rois VII, 27 ss.
(9) II Chron. IV, 6.
(10) Gressmann, *Ursprung*, p. 106 s.
(11) I Rois VII, 13 ss.
(12) Benzinger, *Archäologie*, § 62 ; Gressmann, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 2050-2053 ; le même, *Geschichtsschreibung*, p. 211-216 ; Comp. Piepenbring, *Histoire*, p. 170-174 ; H.-P. Smith, ouv. cité, p. 164-170 ; Kittel, *Geschichte*, II, p. 232-239, 246 s.

Digitized by Google

encore à d'autres égards, sous le règne de Salomon, en particulier aussi par le fait que ce roi fit construire, près de Jérusalem, des sanctuaires pour ses femmes étrangères (1). Car il ne faudrait pas croire que ce fût là un simple caprice personnel du grand roi. Cette conduite répond en réalité au puissant courant sémitique et syncrétiste en général, qui dominait en Israël, après les diverses phases antérieures de son histoire. La royauté le mit d'ailleurs plus que jamais en rapport avec les peuples de l'Asie antérieure, dont l'influence dans tous les domaines était inévitable. Des faits nombreux mettent cela en évidence (2). Et ce qui prouve combien peu ce mélange cultuel choquait la majorité des Israélites, c'est que les sanctuaires idolâtres élevés par Salomon à ses femmes non israélites ont pu subsister jusqu'à Josias (3).

Une autre fait significatif caractérise cette religion des anciens isréalites, c'est l'adoration du taureau, beaucoup répandue dans l'antiquité. Le dieu du soleil à Héliopolis en Egypte, est souvent glorifié comme un taureau. On sait le grand rôle que le culte du taureau, sous la forme du bœuf Apis, jouait dans ce pays. On retrouve des usages semblables en Babylonie et en Assyrie. Les rois ayant dans l'antiquité un caractère divin, sont représentés quelquefois sous l'image d'un taureau ou d'un buffle, luttant victorieusement contre les puissances hostiles par la force des cornes. Le taureau était, plus particulièrement, le symbole du dieu babylonien et araméen Hadad-Rimmon, dieu du soleil et de l'orage, à cause de la fécondité résultant de la chaleur et de la pluie. Les cultivateurs adoraient de préférence ce dieu. Des conceptions analogues se rencontrent en Canaan et parmi les Israélites. Dans une des plus vieilles poésies de l'Ancien Testament, Jahvé est appelé le « taureau de Jacob » (4). Dans d'autres on dit que Jahvé fit sortir son peuple d'Egypte étant

(1) I Rois XI, 7 ss. Comp. Kittel, *Geschichte*, I, p. 228-231.
(2) Kittel, *Geschichte*, II, § 27.
(3) II Rois XXIII, 13 s.
(4) Gen. XLIX, 24 : traduction de Gunkel et de Gressmann.

Digitized by Google

pour lui comme la vigueur du buffle (1). Ailleurs on parle de Joseph prince de ses frères, comme de la majesté du taureau premier-né, dont les cornes sont celles du buffle, avec lesquelles il frappera les peuples de la terre (2). Ces idées trouvent leur illustration et leur confirmation dans la conduite de Jéroboam Ier, qui, pour faire une concurrence sérieuse au temple de Jérusalem et à son culte, éleva dans son royaume, comme miniatures de taureaux, des veaux d'or représentant Jahvé (3). Ce moyen ne pouvait avoir des chances de succès que parce qu'il reposait sur une ancienne tradition et tranchait sur les innovations cultuelles introduites à Jérusalem par le temple de Salomon. La meilleure preuve que le culte du veau d'or était parfaitement légitime aux yeux des anciens Israélites, est le fait qu'il s'est maintenu sans objection pendant très longtemps et qu'Elie même, ce défenseur si énergique du culte de Jahvé contre celui du Baal phénicien, n'y fit pas la moindre opposition. Celle-ci n'éclata que plus tard (4) ; elle s'exprime surtout dans les livres récents des Rois (5).

***

Les résultats précédents sont corroborés et complétés par d'autres traits. Ainsi la fable de Jotham, au lieu d'être inspirée par la conduite d'Abimélec, ne fut pas composée à ce propos (6), mais est un morceau traditionnel fort répandu dans l'antiquité (7). Le récit du sacrifice de la fille de

(1) Nomb. XXIII, 22 ; XXIV, 8.

(2) Deut. XXXIII, 16 s.

(3) I Rois XII, 26-30.

(4) Os. VIII, 5 s. ; X, 5 ; Ex. XXXII.

(5) Kittel, *Geschichte*, II, p. 116 s., 328-331 ; Baudissin, *Realencyklopädie* citée, IX, p. 704-713 ; divers auteurs dans *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 845-847, 865 s. ; II, col. 1518, 1767 ; V, col. 920 s. ; Gressmann, *Anfänge*, p. 70 s., 180 ; le même *Geschichtsschreibung*, p. 66, 244 s. ; le même, *Mose*, p. 207 ss.

(6) Budde et Nowack, à Jug. IX, 7-21.

(7) Jeremias, ouv. cité, p. 477 ; Gressmann, *Anfänge*, p. 219 s.

Digitized by Google

Jephté (1), n'est pas non plus de l'histoire, mais un mythe cultuel, faisant partie de la catégorie de ceux qui parlent de dieux ou de déesses morts et devenus les héros ou héroïnes d'un culte de mystères (2). L'idée de l'alliance entre Jahvé et Israël, qui domine toute la religion de l'Ancien Testament (3), paraît avoir une base cananéenne dans l'ancien culte de Sichem (4) ; on retrouve cette idée encore ailleurs (5). Le jugement remarquable de Salomon, dans le cas bien connu des deux femmes prostituées se disputant un nourrisson, jugement attribué à la sagesse supérieure que Dieu doit avoir accordée au roi comme un don tout particulier (6), a plus de vingt parallèles dans de nombreux pays et aussi dans l'Inde, où cette légende a sans doute son point de départ (7).

On peut recueillir d'autres traits analogues, en glanant dans les commentaires modernes de la Bible. Mais nous avons hâte de signaler quelques faits plus importants et d'abord celui que le plus vieux code attribué à Moïse et qu'on appelle le Livre de l'Alliance (8), ne fut rédigé qu'après l'établissement durable des Israélites en Canaan et porte des traces visibles de l'influence cananéenne. Ce qui est encore bien plus digne de remarque, c'est que la découverte du fameux code de Hammurabi, remontant à la fin du troisième ou au commencement du deuxième millénaire avant notre ère, a mis en lumière les ressemblances les plus frappantes entre les deux

(1) Jug. XI, 30-40.

(2) Jeremias, ouv. cité, p. 478 ; Gunkel, *Genesis*, p. 240 ; le même, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, III, col. 296 s. ; Meyer, ouv. cité, p. 472, 534 s. ; Gressmann, *Anfänge*, p. 231-235.

(3) Krsetzchmar, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament.*

(4) Gen. XII, 6 ; XXXIV ; XXXVII, 12 s. ; Jos. XXIV ; Jug. IX. Comp. Meyer, ouv. cité, p. 413 ss. ; Gressmann, *Mose*, p. 386, 393 s.

(5) Meyer, ouv. cité, p. 542-561 ; Gressmann, *Anfänge*, p. 154-163 ; Kittel, *Geschichte*, I, p. 229 s., 553-555, 619 ; II, p. 121.

(6) I Rois III, 4-28.

(7) Gressmann, *Geschichtsschreibung*, p. 200. Comp. Jeremias, ouv. cité, p. 492 s.

(8) Ex. XX, 22-XXIII, 33.

Digitized by Google

législations et imposé la conviction que celle d'Israël dépend en partie de l'autre. Cette influence n'aura pas été directe. Il est au contraire à présumer que, si les anciens mythes babyloniens sur l'origine du monde, le déluge et d'autres sujets, se répandirent en Canaan, pendant la domination séculaire des anciens Babyloniens sur l'Asie antérieure, comme il faut l'admettre de nos jours, il en aura été de même des lois babyloniennes en question. Les Israélites auront donc appris à connaître celles-ci comme ceux-là des Cananéens, et cela sous la forme qu'elles avaient prise chez ces derniers. Ils ont du reste mêlé à ces règles de droit cananéo-babylonien d'autres puisées dans leur propre tradition, remontant encore partiellement à leur vie nomade. Ce code reçut en outre toutes sortes d'additions dans la suite, comme tant d'autres morceaux bibliques, en sorte que ce n'est point un code parfaitement arrondi (1).

Si touchant le droit et la justice, Israël a copié ou imité en partie les peuples anciens, son prophétisme ne se distingue pas non plus absolument des courants semblables qui ont existé dans toute l'antiquité. Ses prophètes pratiquaient d'abord et longtemps l'art de la divination, où les songes et les visions jouaient un grand rôle, suivant un usage fort répandu (2). Ils se faisaient même rétribuer pour leurs consultations (3). Mais ils se firent aussi les défenseurs énergiques du jahvisme, au sein de leur peuple, au lieu de s'occuper seulement d'intérêts particuliers ; ils furent toutefois alors beaucoup mêlés à la vie politique et eurent bien des fois recours à des moyens violents, condamnables

(1) Voir, outre les commentaires modernes, Jeremias, ouv. cité, chap. XIX ; Benzinger, *Archäologie*, p. 264-270 ; Bertholet, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 1445-1451 ; Kittel, *Geschichste*, I, p. 555 ; II, p. 107-109 ; Gressmann, *Geschichtsschreibung*, p. 223-234 ; le même, *Mose*, p. 192, 471. Comp. Sellin, *Religion*, p. 19-28.

(2) Gen. XV, 1 ss., 12 ss. ; XXVIII, 12 ss. ; XXXI, 10, 24 ; XXXVII, 5 ss., 9 ss. ; XLVI, 22 ss. ; Nomb. XII, 6 ; Jug. VII, 13 ss. ; I Sam. III ; XV, 10-16 ; XXVIII, 6 ; I Rois III. 5 ss. ; Joël III, 1 ; Dan. II, 1 ss.

(3) I Sam. IX, 7 s. ; I Rois XIII, 7 ; XIV, 3 ; II Rois V, 15 s.; VIII, 8 s. ; Mich. III, 11. Comp. Nomb. XXII, 7.

Digitized by Google

à un point de vue supérieur (1). Finalement ils réussirent à s'élever à une telle hauteur et comprirent que même le jahvisme était insuffisant, quand il ne consistait que dans un culte extérieur et qu'il fallait avant tout pratiquer la vertu pour plaire à Dieu, ce qui fit entrer le prophétisme dans une nouvelle phase, où il atteignit son point culminant et devint un puissant agent réformateur. C'est ce qu'on a souvent mis en lumière dans son ensemble et dans tous les détails (2). S'il y a lieu de distinguer deux périodes au sein du prophétisme hébreu, cette distinction n'a cependant qu'une valeur relative ; car encore chez les prophètes écrivains les plus distingués, l'extase et d'autres traits de l'ancien prophétisme ont persisté beaucoup plus qu'on n'a voulu le voir ou en convenir dans la théologie passée (3). C'est une raison de plus pour l'histoire impartiale de ne plus statuer une différence foncière entre l'inspiration religieuse en Israël et celle des autres religions anciennes, toutes montrant des ressemblances nombreuses et frappantes (4).

Bien des fois, on a voulu voir dans le monothéisme israélite la preuve la plus évidente du caractère unique de la religion

(1) I Sam. XV, 32 s. ; I Rois XVIII, 40 ; XIX, 15 ss. ; XXI, 17 ss. ; II Rois VIII, 12 ss. ; IX.

(2) Reuss, *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 114-121, 177, 188, 202-207 ; Kittel, *Geschichte*, II, p. 132-135, 274-277, 348-350, 416 s. 445-449 ; Cornill, *Der israelitische Prophetismus ;* Piepenbring, ouv. cité, p. 229-240 et passim ; Budde, ouv. cité, p. 52-57 ; H.-P. Smith, ouv. cité, p. 108 ss., 191 ss. ; Stade, *Theologie*, § 23 s., 60 s., 63 s. ; J. Réville, *Le prophétisme hébreu ;* Kautzch, *Theologie*, p. 122-143 ; Gressmann, *Geschichtsschreibung*, p. 29-33 ; Schmidt, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, col. 1858-1866 ; Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus*, p. 3-28 ; Löhr, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, § 17 ss. ; Causse, ouv. cité, chap. II ss. ; Hölscher, *Die Propheten*.

(3) Gunkel-Schmidt, *Die grossen Propheten*, p. XX-LXXII.

(4) Leblois, *Les Bibles et les Initiateurs religieux de l'humanité*, vol. II-IV ; Tiele-Söderblom, *Kompendium der Religiongeschichte ;* Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3e éd. ; Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 91-102, 154-173 ; Pfleiderer, *Religion u. Religionen ; Sacred Books of the East ; Religion in Geschichte u. Gegenwart ;* Weber, *Die Literatur der Babylonier u. Assyrer ;* Bertholet, *Religiongeschichtliches Lesebuch ;* Gressmann, *Altorientalische Texte ;* Lehmann, *Textbuch zur Religionsgeschichte*.

Digitized by Google

hébraïque ; mais cet argument est devenu quelque peu caduc de nos jours. L'histoire des religions a en effet mis en évidence que presque toutes les grandes religions du monde, d'abord polythéistes, ont petit à petit, avec les progrès de la pensée, suivi une tendance monothéiste plus ou moins nette, et qu'Israël ne forme nullement une exception à cet égard. Il est même certain qu'en Babylonie et en Egypte le courant monothéiste se rencontre plus haut que l'existence du peuple d'Israël et qu'il a exercé quelque influence sur la Syrie, la Phénicie et la Palestine (1). Cette influence s'est aussi fait sentir sur la religion israélite, à diverses périodes de son développement (2). Et comme nous possédons des traces nombreuses de l'ancien polythéisme sémitique, d'où le monothéisme ne s'est dégagé que fort lentement (3), il est visible qu'en Israël, comme partout, le monothéisme, n'étant sorti que successivement du polythéisme, est incontestablement le produit d'une évolution historique (4).

***

Ici nous passons de nouveau sous silence toute une série de textes bibliques qui ont subi une influence étrangère, surtout babylonienne, et appartiennent généralement à la littérature provenant de l'exil ou des temps postérieurs. La plupart de ces textes sont déjà pris en considération dans le livre suggestif de Gunkel qui a tant contribué à l'application

(1) Chantepie de la Saussaye, ouv. cité, I, p. 190 s., 227 s., 243, 256, 352-354 ; Jeremias, ouv. cité, p. 77 ss., 332 ss., 405 s., 550 ; Baentsch, *Monotheismus*, p. 5-42 ; Kittel, *Geschichte*, I, p. 193-197, 235 s., 397, 434-437, 623-625.

(2) Baentsch, *Monotheismus*, 48-109 ; Sellin, *Religion*, p. 63-70.

(3) Schultz, *Alttestamentliche Religion*, 5e éd., p. 77 ss., 118 ss. ; Marti, *Geschichte*, § 7 s., 17, 21 ss ; Piepenbring, *Théologie de l'A. T.*, p. 21-24, 83-87, 218 s. ; le même, *Histoire*, p. 19 ss., 98 ss., 240 ss., 301-305, 497 ss. ; Stade, *Theologie*, p. 47, 49 ss., 210 s., 259 s., 280, 304 s. ; Kautzch, *Theologie*, p. 74 ss., 217 ss., 298 ss. ; Kittel, *Geschichte*, II, p. 112-114, 264 s., 268 s., 418 ss., 426 ss., 440, 538-540.

(4) Gressmann, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, 475-479.

Digitized by Google

de la nouvelle méthode exégétique, consistant à prendre en sérieuse considération les influences étrangères sur la Bible (1). En se laissant guider par ces indications, il est facile de retrouver les réflexions ultérieures suggérées à beaucoup d'exégètes récents sur ces matières.

En thèse générale, ne perdons pas de vue que le livre de Job, celui des Proverbes et d'autres livres sapientiaux de la Bible, sont exempts de tout particularisme juif et ont un caractère purement humanitaire, ce qui les distingue de la plupart des autres livres du code sacré des Juifs et est déjà un signe évident de leur provenance plus ou moins différente. Aussi ces livres surtout ont des parallèles nombreux dans la littérature mondiale. Dans Proverbes I-IX, sans doute la partie la plus récente de tout le livre, on constate une influence évidente de la philosophie grecque ou même d'autres courants de l'hellénisme (2). Peut-être que la Sagesse hypostatique dont il y est question (3), a son origine dans la mythologie perse (4), ou fut autrement influencée par le zoroastrisme (5). Elle paraît de toute façon être une importation étrangère, comme d'autres spéculations ou notions semblables (6). L'influence de la philosophie grecque sur la sagesse juive se montre avec le plus d'évidence dans la Sapience de Salomon, écrite sans doute au dernier siècle avant l'ère chrétienne (7). A la suite des conquêtes d'Alexandre

(1) *Schöpfung u. Chaos*, p. 29-114.

(2) O. Holtzmann, chez Stade, *Geschichte*, II, p. 296 s. ; Wildeboer, *Sprüche*, p. XVI ; Piepenbring, *Histoire*, p. 648 ; Bousset, *Religion*, p. 566 s. ; Budde, *Geschichte der althebraischen Litteratur*, p. 299 ; Bertholet, *Apogryphen u. Psendepigraphen*, chez Budde, p. 407 s. ; le même, *Theologie*, p. 174, 190 s. ; Fiebig, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 541-543.

(3) VIII, 22-31.

(4) Bousset, *Religion*, p. 592.

(5) Cheyne, *Jewish religious life after the exile*, p. 156-158, 258.

(6) H. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, 2e éd., I, p. 69 s., 72-74.

(7) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e éd., III, p. 377-383 ; Reuss, ouv. cité, § 516-519 ; Bertholet, *Apogryphen*, p. 410-413 ; le même, *Theologie*, p. 475 s. ; Steuernagel, *Einleitung in das A. T.*, § 175.

Digitized by Google

le Grand et la domination grecque sur l'Asie jusqu'à l'Indus et sur l'Egypte, l'hellénisme exerça pendant longtemps une influence générale et puissante sur toutes ces contrées, par conséquent aussi sur les Juifs en Palestine, en Babylonie, en Egypte et ailleurs. Cette influence sur les Juifs, au point de vue littéraire, philosophique, religieux, moral et autre, a souvent été mise en lumière (1).

Kohéleth ou l'Eclésiaste diffère même complètement de tous les livres bibliques, par son pessimisme et son déterminisme prononcés. La différence radicale entre eux a fait deviner depuis longtemps que le premier a le plus visiblement subi une influence étrangère, qui doit avoir été principalement gracque (2). Plus récemment, on a démontré qu'à cette influence sont venues s'en joindre d'autres d'un caractère oriental non équivoque (3).

Si les produits de la sagesse en Israël et dans le judaïsme, ont des antécédents et des parallèles chez d'autres peuples de l'antiquité, il en est de même de la poésie lyrique. On s'en est rendu compte dans la mesure où l'on apprenait à connaître la littérature de l'ancien Orient classique. Ces études comparatives des littératures et religions d'autrefois ont, certes, manifesté la supériorité religieuse incontestable de la Bible, mais non une différence essentielle. Il faut même dire que la Babylonie et l'Egypte ont devancé Israël pendant de longs

(1) Schürer, ouv. cité, II, p. 21-67 ; III, p. 304-362 ; Reuss, ouvr. cité, § 434 ss., 509 ss. ; Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, IV, p. 238-251 ; V, p. 86-106, 325-380 ; Marti, *Geschichte*, § 70-73 ; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, § 38-40 ; Pfleiderer, *Urchristentum*, 2e éd., II, p. 1-72 ; Bousset, *Religion*, p. 338 s., 497-524 ; H. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 110-138 ; Staerk, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I, p. 71-91 ; II, p. 129-142 ; Krüger, *Hellenismus u. Judentum im neustestamentlichen Zeitalter ;* Bertholet, *Theologie*, p. 149-169, 474-495 ; Wendland, *Die hellenistisch-romische Kultur*, 2e éd., p. 192-211 ; Heinrizi, *Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, p. 6-23.

(2) Siegfried, *Prediger u. Hoheslied*, p. 8-10, 20-23 ; Tyler, *Ecclesiastes*, 1899, p. 8-30 ; Bertholet, *Theologie*, p. 155 ss.

(3) Bertholet, *Theologie*, p. 162 ; Volz, *Weisheit*, p. 238-240, 248, 252, 255-257 ; Gunkel, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, col. 1729 s. ; Steurernagel, *Einleitung*, p. 721 s.

Digitized by Google

siècles dans le domaine de la poésie religieuse, comme dans d'autres, en sorte que les Hébreux ont aussi, sous ce rapport, pu aller à l'école de ces grands empires. De beaux morceaux de poésie profane et religieuse de ces derniers sont parvenus jusqu'à nous ; par exemple le bel hymne au Soleil dû au Pharaon Khounaton ou Aménophis IV, dont le psaume CIV semble être une véritable imitation. Les hymnes babyloniens du même genre sont plus nombreux et remontent beaucoup plus haut. On y exalte la puissance et les autres perfections des principaux dieux babyloniens. Les psaumes de pénitence abondent surtout là et montrent des analogies frappantes avec certains psaumes bibliques. Chez les Arabes modernes, on retrouve aussi des poésies qui rappellent celles dont nous venons de parler (1). Si dans toutes les parties de l'Ancien Testament, on rencontre des morceaux lyriques d'époques et de genres fort divers, les plus nombreux sont contenus dans le Psautier (2). Dans celui-ci, on peut distinguer des hymnes qui furent chantés dans des processions religieuses, usités en Israël, comme en Babylonie et en Egypte et qui portent d'autres traces d'influence étrangère (3). Mais pour ces détails nous sommes obligés de renvoyer à quelques ouvrages spéciaux (4).

Une influence étrangère fort singulière sur le livre de Jonas, sûrement postexilien, a été mise en lumière de nos jours. Nous savons maintenant que l'épisode frappant de ce livre, d'après lequel Jonas aurait été jeté à l'eau et avalé par un

(1) Stärk, *Lyrik*, p. XX-XXXII ; Gunkel, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, col. 1929 s. ; Kittel, *Die Psalmen*, p. XXV-XXXIII, 503-511 ; Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 80-96, 189-199.

(2) Stärk, *Lyrik*, p. 1 ss. ; Gunkel, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, IV, col. 1927-1949 ; Kittel, *Psalmen*, p. XXXIII-XLI.

(3) Stärk, *Lyrik*, p. 9 ss.

(4) Duhm, à Ps. VIII, 6 s. ; Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, 2e éd., p. 23-25, 28 s., 34, 65 s., 75, 127 s., 130 s., 216 s., 256 s. ; le même aux psaumes XX, XXII, XXIX, LXXIX, XCI, XCIII, CIV ; Stark, *Lyrik*, p. 13 s., 70 s., 73, 206, 219 ; le même, aux psaumes XXIX, XCIII, CIV ; Kittel, *Psalmen*, p. 29 s., 78, 99, 102, 208, 439, 473 s. ; le même aux psaumes XX, XXII, XXIX, XCI, XCIII, CIV.

Digitized by Google

poisson, dans le ventre duquel il aurait passé trois jours et trois nuits, que cet épisode est emprunté à un mythe sur le coucher du soleil, répandu, dès les anciens temps et sous les formes les plus diverses, parmi un grand nombre de peuples, le soleil humanisé semblant à l'imagination enfantine des populations maritimes être englouti à l'occident par un monstre marin, pour être rendu de nouveau en orient (1). Il est probable que l'universalisme qui traverse ce livre et qui le distingue avantageusement du particularisme étroit de tant d'autres parties de l'Ancien Testament, a été influencé par l'hellénisme (2). Le psaume qui est inséré dans le livre (3), émane d'un homme qui a été gravement malade, mais qui, du sein de sa détresse, a invoqué Jahvé et recouvré sa santé. Ayant cru qu'il allait mourir et s'étant vivement représenté le passage de la vie à la mort, il le décrit d'une manière mythologique et exprime des vues généralement partagées à ce sujet dans l'antiquité, surtout en Babylonie, en Egypte et en Grèce, où l'on pensait qu'un grand courant d'eau conduisait de ce monde dans l'autre (4).

Le livre d'Esther, qui est un roman et a longtemps offert de grandes difficultés à la critique, a également été éclairé d'un nouveau jour par l'histoire des religions. L'école moderne a reconnu de bonne heure que ce livre est légendaire, comme celui de Judith, avec lequel il a certaines ressemblances (5). Son caractère réel est toutefois resté obscur jusqu'à ce qu'on ait découvert que la mythologie babylonienne n'a pas été étrangère à sa formation. Les deux principaux personnages qui y figurent, le Juif Mardoché et sa cousine Esther, devenue reine, correspondent en effet, le premier à Mardouk, chef du panthéon babylonien, et la seconde à Ishtar,

(1) Marti, *Dodekapropheton*, p. 245-247 ; Schmidt, *Die grossen Propheten*, p. 473 s. ; le même, *Jona ;* Gunkel, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, III, col. 641 s. ; Steuernagel, *Einleitung*, § 94.

(2) Bertholet, *Theologie*, p. 154 s.

(3) II, 3-10.

(4) Gunkel, *Psalmen*, p. 275 ss. ; Stärk, *Lyrik*, p. 100.

(5) Bertholet, *Theologie*, p. 285-290.

Digitized by Google

principale déesse de ce panthéon. Outre cela, deux autres personnages jouant leur rôle dans le livre, l'ancienne reine Vasthi et le favori du roi, Haman, ennemi juré des Juifs, dérivent sans doute d'une déesse et d'un dieu élamites. Enfin la fête des Purim, dont le livre doit expliquer l'institution, paraît provenir d'une fête babylonienne et n'a aucune base dans l'histoire juive. Vasthi ayant été remplacée par Esther et Haman par Mardochée, il est vraisemblable que le fond dernier du livre repose sur la substitution antique des deux divinités babyloniennes nommées à deux divinités élamites. Mais ce vieux fond fut altéré à travers le temps, d'autant plus qu'il n'est sans doute parvenu aux Juifs que par l'intermédiaire des Perses. Toutes sortes d'éléments furent enfin ajoutés pour former notre récit (1).

La critique a d'abord reconnu que le livre de Tobit n'est pas de l'histoire, mais un simple récit édifiant, dont le but est de porter les Juifs à rester fidèlement attachés à la piété des pères, au lieu de se laisser entraîner par le fort courant de l'hellénisme. De nos jours, on a en outre découvert que ce livre se compose en partie de matériaux étrangers et transformés dans le but indiqué. Le fond en est emprunté à la légende du Mort reconnaissant, répandue parmi nombre de peuples et n'ayant aucun caractère juif. On y fait jouer un rôle au démon Asmodée, d'origine perse (2). Les allusions faites dans notre livre à Achiachar (3), personnage d'une antique légende orientale, confirment le résultat signalé de

(1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 309-314 ; le même, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 647-653 ; Wildeboer, *Das Buch Esther*, p. 172 ss. ; H.-P. Smith, ouv. cité, p. 485 s. ; Bousset, *Religion*, p. 564 ; Jeremias, ouv. cité, p. 551 s. ; Budde, *Litteratur*, p. 237-239 ; Lehmann-Haupt, *Israel*, p. 267-269 ; Steuernagel, *Einleitung*, § 93 ; Haller, *Das Judentum*, p. 271-279. Comp. Cosquin, *Revue biblique*, 1909, p. 184-192.

(2) III, 7 s. ; VI, 14, 17 s. ; VII, 11 ; VIII, 1-3. Comp. Holzmann, *Theologie*, I, p. 60 ; Geldner, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 738 ; Clemen, ouv. cité, p. 86 s.

(3) I, 21 s. ; II, 10 ; XI, 17 s. ; XIV, 10 .

Digitized by Google

la critique moderne (1). Un de ses autres traits encore prouve l'influence étrangère qu'il a subie, c'est qu'il fait dire à Raphaël, l'ange gardien du fils de Tobit, qu'il est l'un des sept saints ou anges qui portent au ciel les prières des fidèles et sont admis devant la majesté divine (2). Or on pense avec raison que l'idée des sept archanges, revenant ailleurs dans des écrits juifs ou bibliques (3), dérive de celle des sept Ameshas Spentas du parsisme, qui eux-mêmes ont une origine babylonienne et reposent en dernier ressort sur l'adoration des sept planètes (4).

C. PIEPENBRING.

---

(1) Bousset, *Religion*, p. 7 s., 565 s. ; Bertholet, *Apokryphen*, p. 403-406 ; le même, *Theologie*, § 16, 18 ; Fiebig, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 537 s. ; Steuernagel, *Einleitung*, § 167 ; Nau, *Revue biblique*, 1912, p. 68-79.

(2) XII, 15.

(3) Hen. LXXXI, 5 ; XC, 21 s. ; T. Lévi, VIII ; Apoc. I, 4, 20 ; III, 1 ; IV, 5 ; V, 6 ; VIII, 2, 6.

(4) Bousset, *Religion*, p. 374 s., 539 s. ; le même, à Apoc. VIII, 2 ; Holtzmann, *Theologie* I, p. 57 s. ; Bertholet, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 1220 ; le même, *Theologie*, p. 374 s.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

A. Houtin. — **Le Père Hyacinthe, prêtre solitaire, 1893-1912.** — Paris, E. Nourry, 1924, un vol. in-12 de 419 pages, avec un portrait.

Ce sont là les dernières étapes de ce *Pilgrim's Progress* narré par M. Houtin, au long de ses trois précieux volumes, avec une précision et une intensité d'émotion que discipline le tact le plus délicat. Voici les derniers chapitres d'une histoire toute de tragique intérieur, mais où les abstractions de Bunyan sont remplacées par les souffrances d'un homme de chair et d'os. Dans ce nouveau livre, le titre est déjà d'un raccourci poignant : « prêtre solitaire », le P. Hyacinthe n'a jamais entendu abdiquer, même en apparence, rien de son idéal sacerdotal ; au contraire en se faisant plus « solitaire, monastique, prophétique », en se détachant de tout dessein d'organisation ecclésiastique, son ministère lui apparaît comme agrandi ; mais l'historien ne saurait s'y tromper : cette attitude « était moins la conclusion logique d'études scientifiques et de raisonnements fermes que l'intuition d'une âme tourmentée par d'irrésistibles invasions mystiques et détachée de l'orthodoxie traditionnelle à regret, peu à peu, expérimentalement et inconsciemment » (p. 6).

A dire vrai, l'expérience personnelle est presque tenue en défiance par le P. Hyacinthe : il a comme une étrange pudeur de sa révélation intime, il essaie de l'objectiver, de la détacher de lui, de chercher des prête-noms à sa conscience : Charles Vénient, l'Inconnu de Neuilly (pp. 7-8), allégories qui représentent

Digitized by Google

ses tentations de rompre avec le christianisme traditionnel, sont proches parents de cet « Ami de Dieu » en qui Rulman Merswin, au XIVe siècle, s'efforçait de matérialiser sa vision spirituelle.

D'ailleurs, vit-on jamais le P. Hyacinthe refuser sa foi à des symboles, même lorsqu'ils étaient de création purement verbale ? Au déclin de sa carrière, il attache, dirait-on, une valeur de plus en plus tenace aux mots qu'une fois il a dotés d'un sens tiré de sa mystique personnelle. Souvent il parait voir en eux comme les substituts des réalités auxquelles n'a pu aboutir son œuvre de réforme : aux obsèques de sa femme, brisé par le deuil de ses affections et le désastre de toute son activité, il s'abandonne encore à cette touchante magie des formules de son passé apostolique : « Le service, écrit-il, a été beau, *d'une beauté catholique réformée !* » Quoi d'étonnant, dès lors, qu'à des moments de fièvre créatrice, il ait cru que sa pensée prenait corps et parole pour lui apporter un message divin ? A deux reprises au moins (v. p. 40 et note 2 à la même page), il a même cru être entendu « en esprit » par des auditeurs ignorants de la langue qu'il parlait, et ce « don des langues » n'a rien qui le surprenne. Dans les périodes antérieures de sa carrière, il est aisé de discerner chez lui une croyance au caractère surnaturel de son inspiration, à une sorte de messianité conférée par Dieu à son œuvre réformatrice.

Après son dernier échec de fondateur d'église, il n'est plus guère chez lui de trace de cette illusion : désormais, tantôt il enveloppera ses espérances d'une eschatologie indécise, s'en remettra du soin de créer l'Eglise nouvelle « à des hommes et à des événements à venir » qu'il se sent « impuissant à devancer » ; tantôt il cherchera des révélations actuelles, des présences divines déjà manifestées. Il s'engage sur toutes les routes au bout desquelles il voit un temple, pressent un dieu. Deux voyages en Orient — l'humeur errante de sa femme n'encourageait que trop cette poursuite des théophanies — le mettent en contact superficiel avec l'Islam. Promptement il recrée un Mahomet plus qu'à demi évangélique ; il s'écrie : « Soyons des chrétiens de l'Islam et des Musulmans de l'Evangile. » La haute raison d'un Auguste Sabatier ne pouvait manquer de voir dans cette expérience hâtive « le prestige des mots et le danger des antithèses ». — A Paris, il assiste à une tentative, d'ailleurs estimable, d'américanisation du judaïsme. Il la suit, l'encourage et y cherche une solution à la crise religieuse moderne. Le mysticisme de Benamozegh l'attire par instants (Pensées de M. Vénient). Sa

Digitized by Google

sympathie pour le patriarche Mgr Ormanian l'amène dans le voisinage de l'église arménienne et de ses positions théologiques... Autant que les églises ou « ecclésioles », les systèmes ont tenté — même ceux qui sollicitaient le moins son adhésion — la recherche et la sympathie du P. Hyacinthe : ses dernières années se passionnèrent pour les problèmes que posaient ou qu'entendaient résoudre le fidéisme d'Eugène Ménegoz ou même la théorie de l'impersonnalisme divin formulée par Marcel Hébert, « ce saint de l'agnosticisme ».

De cet émouvant périple accompli par le P. Hyacinthe, M. Houtin a parfaitement décrit les moindres escales et aussi les quelques dérives. Car il s'est trouvé qu'à maintes heures cette grande âme inquiète resta désemparée, se laissa voir « torturée de croire et de penser » (p. 208). Il arriva au Père, du fait même de la vie des idées, d'être soumis à des réactions trop brusques ; les réalités même empreintes de logique lui ont paru violenter sa pensée, surtout sa pensée religieuse — si tant est qu'il en ait jamais eu une autre que religieuse. Lorsqu'il entre en conflit d'idées avec son fils, qu'il lui voit rejeter d'abord tout ritualisme et bientôt toute notion d'un dieu personnel, le P. Hyacinthe a l'angoisse d'être devancé par les conclusions juvéniles de prémisses naguère posées par lui-même ; angoisse qui devient poignante, presque physique : il perd son calme, fait un appel inattendu aux « traditions familiales » contre « le spiritualisme trop individualiste et trop révolutionnaire » de son fils, condamne comme la pire des iniquités « celle qui s'attaque aux dieux domestiques ».

Pareillement il fut vite dérouté par le modernisme catholique qui voulait, à l'inverse du Père, réformer l'Eglise du dedans. Malgré une évidente sympathie pour quelques-uns de ses chefs, A. Loisy, Minocchi, Tyrrell, il le juge avec une sévérité qui a parfois le ton du dépit : il taxe d'équivoque « ce mélange de mysticisme, de scepticisme et d'autorité », peut-être parce qu'il y voyait en pleine lumière, et mieux encore que dans l'aventure idéologique de son fils, quelques-uns de ces complexes spéculatifs auxquels il s'était soustrait souvent en usant d'un dogmatisme provisoire et parfois tout verbal.

Il ne cacha pas davantage qu'il était « étonné et scandalisé » par la façon dont s'engagea et se résolut en France le problème de la séparation des Eglises et de l'Etat. Son idéalisme sans nuances y voyait une question toute religieuse : or, les nécessités pratiques

Digitized by Google

la soumettaient chaque jour davantage à des solutions politiques. Une fois de plus le Père se sentit dans un isolement profond ; une fois de plus il lutta contre cette angoisse de la solitude. Il intervint, pour y échapper, dans des controverses qu'il connaissait insuffisamment : généreuse dans son principe, son action en cette affaire révèle trop clairement « une certaine incompréhension de la situation » (p. 111).

Simples réactions d'un tempérament tout imprégné de sacerdotalisme, car toute intransigeance de doctrine était à l'opposite de son caractère. Comment eût-il parlé au nom d'une théorie des pouvoirs civil et religieux, lorsqu'il était le premier à reconnaître combien même sa philosophie religieuse restait provisoire, subjective ? : « Le système religieux et ecclésiastique auquel je me suis rattaché est suffisant pour ma conscience, mais je n'ai pu le concentrer en une théologie complète et solide » (p. 210). Sa position à l'égard des Livres Saints auxquels il se réfère constamment ne ressort guère de ce qu'il dit ni de ce qu'il écrit : sauf erreur de notre part, il n'y a pas de passage de son Journal même où il se prononce pour ou contre l'inspiration, et il ne fait suivre d'aucun commentaire l'opinion formulée devant lui par Mgr Mignot (1) touchant les points acquis par l'exégèse biblique (origine non mosaïque du Pentateuque, caractère mythique des premiers chapitres de la Genèse, état composite d'Isaïe, etc.) « sur lesquels on ne peut revenir » (p. 296). Il est curieux de constater combien son hostilité déclarée à l'égard de Renan lui fait oublier en lui l'incomparable rénovateur en France des études de critique biblique.

Dans sa *Courte Histoire du Christianisme* récemment parue (2), M. Houtin classe le P. Hyacinthe, côte-à-côte avec Rousseau, Chateaubriand et Lamennais, parmi ces chrétiens qui, en présence de la ruine de l'ancienne autorité — Bible et Pères — sapée par la critique historique, se sont rejetés « dans des interprétations sentimentales et poétiques » (p. 120) — jugement serein d'un maître historien à qui une ardente sympathie pour son héros ne fait pas oublier un instant le plus juste sentiment des proportions. M. Houtin, nous en sommes sûr, entend encore la « voix magnifique et désolée » du Père en ses derniers jours lui confiant le détail de ses certi-

(1) Sur Mgr Mignot, nous apprenons en outre qu'il avait « une sorte de culte pour Richard Simon » (p. 273).

(2) Un vol. de la collection *Christianisme*, Paris, Rieder, 1924, in-12.

Digitized by Google

tudes et de ses déceptions, mais il estime qu'il servirait mal sa mémoire en plaçant Hyacinthe Loyson dans le collège des grands Docteurs de la Science sacrée. Il l'a fait connaître comme l' « un des plus nobles témoins de la grande crise religieuse contemporaine » — et par là cette biographie se trouve être le plus exact et le plus varié des tableaux qu'on nous ait donnés de cette crise qui dure encore avec, chaque jour, des éléments nouveaux de complexité. De plus, M. Houtin s'est proposé de « nous faire comprendre ce qu'est un mystique » — et les traits de cette physionomie religieuse, le sens de cette carrière sans défaillances, mais où les velléités, les contradictions, les lacunes déconcertent parfois le lecteur même le plus déférent, s'éclairent, s'organisent dès lors que l'on ne réclame plus du P. Hyacinthe aucune des qualités spécifiques du dogmatiste. Prophète, il le fut, soit qu'il annonçât l'imminence du temps des réformes, soit qu'il clamât que l'idée de Dieu se retirait du monde ; mais surtout il fut mystique, et l'un des plus traditionnels qu'ait connus l'histoire de la mystique en France : « L'adoration resta la principale forme de la religion du P. Hyacinthe : en cela il fut, jusqu'à la fin, le disciple de Bérulle et de Condren, qu'il avait tant lus dans sa jeunesse sacerdotale. » M. Houtin relève encore des signes évidents de parenté spirituelle entre les grands contemplatifs oratoriens et le P. Hyacinthe. Il conserve d'eux certaines formes d'expression littéraire de la piété ; comme eux il fut docile à la direction féminine. Et peut-être ne faudrait-il pas chercher bien avant pour retrouver chez lui des traces du néo-platonisme diffus dans la mystique de l'Oratoire : ce n'est pas un des moindres mérites du livre de M. Houtin que d'avoir, au-dessus de l'action imparfaite et douloureuse du P. Hyacinthe, montré l'unité de ses aspirations vers une « religion de l'inconnu » où ses dernières heures trouvèrent peut-être leur paix.

P. A.

A. Bros. — **L'Ethnologie religieuse.** Paris, Librairie Bloud et Gay, 1923.

L'ethnologie est une science jeune qui, dans une certaine mesure, cherche encore sa voie et qui se heurte à de très nombreuses difficultés.

Il est par conséquent particulièrement utile d'étudier systématiquement la méthode qu'il lui importe de suivre et de tâcher de

Digitized by Google

reconnaître les erreurs où l'observation risque de verser et les précautions qui s'imposent pour noter scrupuleusement et objectivement les faits et pour en déduire les lois.

M. Bros a entrepris ce travail en se plaçant au point de vue strictement catholique. Son œuvre ne manque pas de mérite ; il envisage le problème avec une grande largeur de vues et comprend à juste titre parmi les primitifs non point seulement les peuples non-civilisés d'aujourd'hui, mais encore les peuples de l'antiquité dans les premières phases de leur développement. Il affirme la nécessité de ne point reculer devant les problèmes d'origine difficiles et obscurs, mais qu'il est indispensable d'aborder si l'on veut comprendre exactement la signification des différents phénomènes que l'ethnologie constate et les liens qui les unissent. Il étudie avec précision (cf. p. 67 et suiv.) les rapports entre la méthode ethnologique et la méthode historique.

Il affirme aussi, contrairement à la plupart des ethnographes catholiques, en Belgique notamment, l'absolue nécessité de recourlr à la méthode comparative « démarche de l'esprit qui veut comprendre la diversité des phénomènes, grouper les faits, les institutions et les sociétés sous une idée générale. Elle est la préparation nécessaire à la classification et à la définition » (p. 180). « La comparaison est possible et légitime ; elle est de plus nécessaire, sans elle on ne saurait grouper les faits ethnologiques, établir les divergences, marquer les rapports qui existent entre les diverses sociétés, les ordonner et même porter sur chacune d'elles des jugements de valeur » (p. 179). « Elle ne saurait même se limiter aux données appartenant à la même unité culturelle » (p. 174). Tout ceci paraît évident ; on est heureux cependant de trouver ces remarques chez un savant catholique et de constater qu'il échappe ainsi aux préjugés timorés de bon nombre des représentants de la même école.

On voit avec plaisir aussi que M. Bros ne conteste pas l'existence d'une « mentalité primitive » : « Des habitudes d'esprit comme celles que révèlent la couvade, les cosmogonies des primitifs, la conception homérique de la vie d'outre-tombe constituent un ensemble qu'il pourrait être utile de grouper. Et, en effet, il y aurait un vrai danger à vouloir expliquer par la manière de raisonner, d'imaginer ou de sentir qui nous est habituelle ces bizarres coutumes. Ce serait prêter aux sauvages notre propre vie psychologique » (p. 163). « On peut faire la psychologie générale du primitif, comme on fait celle du Français, de l'homme de loi,

Digitized by Google

de l'homme d'Eglise, du paysan. Ce sont des moyennes dont la vérité dépend de la finesse du psychologue et de la largeur de ses observations et de son enquête » (p. 166).

Il y a donc dans le livre de M. Bros beaucoup de bon. Malheureusement, l'application qu'il fait de ses principes impose de très sérieuses réserves. Le livre est très superficiel ; les véritables difficultés de l'ethnographie sont à peine envisagées ; des méthodes nouvelles âprement discutées, comme celle des questionnaires, utile à tant d'égards, mais dont personne cependant, qui est au courant des faits, n'ignore les dangers et les inconvénients, ne sont même pas examinées. Les obstacles que la psychologie du primitif, sa défiance vis-à-vis du blanc qu'il considère comme un intrus opposent à une investigation véritablement approfondie, sont très imparfaitement compris et étudiés. Tout le livre paraît être écrit d'une façon hâtive et sans que les problèmes soient véritablement mûris.

Le premier devoir de l'érudit, celui de connaître de première main les ouvrages dont il parle, semble être ignoré de M. Bros ; on s'étonne, par exemple de voir orthographier d'une façon erronée les noms les plus familiers à tout ethnographe. Les noms de M. Frazer, auteur de « Psyché Tasch » (sic p. 36) et de M. Edouard Meyer sont écrits de toutes les manières sauf de la bonne ; ailleurs (p. 104) M. Bros parle du culte de « Mythra » et du culte « Mytriaque ». Ce sont là des preuves de légèreté et d'imprécision qui déparerait le meilleur travail.

La discussion des théories dominantes en ethnographie manque absolument de profondeur et par conséquent d'équité. M. Bros n'est pas le seul à ne point suivre Tylor, Salomon Reinach ou Durkheim dans toutes leurs déductions ; mais tout esprit équitable déplorera l'exagération d'une critique qui s'inspire incontestablement d'idées préconçues. On voit que M. Bros n'a pas été au fond du sujet; une étude sérieuse et que l'on eut été heureux de rencontrer dans un travail méthodologique, sur ce qu'est une hypothèse scientifique et sur son rôle d'instrument de travail, lui aurait permis probablement de s'élever à une vue plus juste des choses. M. Bros essaie de se montrer impartial et il écrit notamment tout un paragraphe sur les erreurs où les missionnaires et les autres observateurs catholiques menacent particulièrement de verser, mais au fond il se montre incapable d'éviter lui-même les erreurs qu'il signale et son livre est une œuvre de foi beaucoup plus qu'un travail scientifique véritablement objectif. La foi est pour lui une

Digitized by Google

méthode de recherches scientifiques autant que la raison, la révélation un moyen normal d'explication scientifique ; on ne peut recourir suivant M. Bros aux causes naturelles, qu'à condition d'admettre l'intervention d'êtres surnaturels « quand elle est dûment constatée » et sans d'ailleurs que M. Bros explique où il a fait pareille constatation. La doctrine de M. Durkheim est écartée parce que ce savant admet qu'il peut y avoir des religions sans Dieu, ce qui est contraire pour M. Bros à toute évidence et ne se discute même pas (p. 38).

Même chez les sauvages les plus grossiers il faut « percevoir les sentiments profonds et éternels de l'âme que Dieu a créés pour le connaître, l'aimer et le servir » (p. 44) ; l'ethnologue a précisément pour rôle de marquer le peu de solidité des hypothèses qui font naître la religion et la morale de craintes superstitieuses comme de la conception du sacré ou tabou (p. 46). « S'il est vrai qu'on ne saurait attribuer à la seule action diabolique des institutions et les croyances qui se peuvent expliquer naturellement » (p. 58) cet étrange mode d'explication n'est pourtant point écarté ailleurs. M. Bros accepte le miracle qu'il nomme « langue officielle de Dieu ». Seul le croyant catholique, dit-il quelques pages plus loin (p. 100 sq.), est véritablement à même d'étudier les religions primitives.

La plupart des ethnographes estimeront qu'une bonne méthode scientifique aurait consisté précisément à éviter de pareilles affirmations. La science catholique a fourni à la connaissance des primitifs une contribution qu'aucun esprit impartial ne songera à contester. La méthode des cycles culturels du P. Schmidt est une méthode de grande valeur et qui pourra fournir à la science d'utiles données, quoique, bien entendu, elle ait aussi ses inconvénients, qu'elle ne soit elle non plus qu'une hypothèse, qu'elle soit elle aussi incapable d'ouvrir toutes les portes et que notamment elle échoue complètement à rendre compte des similitudes frappantes entre les civilisations des primitifs d'aujourd'hui et celles des peuples antiques ; mais si cette contribution des chercheurs catholiques au progrès scientifique doit être accueillie avec joie, on ne peut que déplorer que des préjugés confessionnels déparent même des travaux sérieux comme celui de M. Bros ; aussi longtemps que persistera ce manque d'objectivité, on regrettera de devoir contester à ces chercheurs la véritable méthode scientifique.

R. KREGLINGER.

Digitized by Google

Edward Mac Queen Gray. — **Old Testament Criticism, Its Rise and Progress, from the Second Century to the End of the Eighteenth, a historical Sketch.** New-York et Londres, Harper, 1923, IX-252 pages.

La lecture de ce livre clair et vivant est vraiment attachante. Il nous fait assister à un des débats les plus importants qui se soient poursuivis dans l'histoire de la pensée religieuse : celui qui mit aux prises, au cours des trois derniers siècles surtout, l'esprit scientifique, qui prétend appliquer à la Bible les méthodes de la critique historique, et le souci des intérêts de la foi et de la morale qui ont paru et paraissent encore, aux yeux de quantité de croyants, exiger que les livres saints soient soustraits à tout examen de ce genre : — un des aspects de la lutte séculaire entre l'esprit de recherche pure, soucieux exclusivement de la constatation des faits, et le pragmatisme prêt à proclamer vrai tout ce qui est utile ou bienfaisant. Le but, essentiellement pratique de l'auteur, est de mettre les lecteurs anglo-saxons — qu'il suppose être en général des chrétiens croyants — mieux en mesure de trancher par eux-mêmes cette question de principe, capitale, en effet, surtout pour des protestants ; il veut leur faire connaître les phases antérieures d'une bataille dans laquelle ils ont personnellement à prendre parti.

L'objectif de M. Gray explique le choix des matières traitées par lui ; il s'attache, d'une part, à raconter la formation de la doctrine de l'inspiration littérale des Ecritures, d'abord simple croyance quasi spontanée et un peu imprécise, puis formulée au XVIIe siècle avec la dernière rigueur et enseignée encore explicitement ou implicitement par la plupart des Eglises catholiques et protestantes. D'autre part, parmi les branches de la science biblique, il considère presque exclusivement celle que les Anglais appellent la « haute critique », c'est-à-dire cette partie de la critique historique qui s'occupe de déterminer l'auteur, l'époque et le mode de composition d'un livre. Il laisse, au contraire, à peu près entièrement dans l'ombre ce qui concerne la critique du texte ou « basse critique », ainsi que les méthodes d'interprétation ; et dans la « haute critique » elle-même il ne traite d'une façon complète que le problème central des origines du Pentateuque et ne touche qu'en passant des questions même fort importantes comme celles qui concernent le second Esaïe, le Deutéro-Zacharie, les Psaumes, le Cantique des Cantiques, Daniel. Pour la même raison

Digitized by Google

il se limite à peu près aux discussions qui se sont poursuivies dans les milieux chrétiens.

En dépit de son but pratique et bien que l'attitude personnelle de l'auteur ne soit pas douteuse, le livre n'a rien d'un plaidoyer en faveur des droits de la critique. C'est une étude purement objective, d'une parfaite impartialité et d'une grande exactitude. M. Gray — on ne saurait trop l'en louer — laisse en général les auteurs dont il parle exposer eux-mêmes leurs idées ; et pour les plus importants des extraits qu'il reproduit ainsi, il donne en appendice le texte même dans sa langue originale (1).

L'auteur a soumis à une revision personnelle et très attentive les passages qu'on signale d'ordinaire chez les Pères et autres écrivains de l'antiquité comme renfermant des velléités critiques; et il aboutit à réformer quelques jugements traditionnels. D'autre part, à la suite de recherches poursuivies depuis une quarantaine d'années, il est arrivé à remettre en lumière des auteurs oubliés, des livres ou des textes peu connus : relevons, par exemple, au hasard, une citation d'Abélard, une d'Ascanio Martinengo (1597), un opuscule d'Etienne Fourmont (1709), un compte rendu de Scharbau sur les *Conjectures* d'Astruc (1761, en réalité 1758), les ouvrages de certains théologiens anglais du XVIe siècle qui ont formulé avant Buxtorf la doctrine de l'inspiration littérale.

Les grandes figures de l'histoire de la critique biblique ne sont pas pour cela négligées. M. Gray donne des principales d'entre elles une caractéristique à la fois vivante et nuancée : signalons notamment les chapitres sur Spinoza, Richard Simon, Michaelis, Eichhorn et sur la personnalité si originale d'Alexandre Geddes.

Les réserves que nous aurions à faire à propos de cet excellent exposé ne portent que sur des détails. Nous aurions aimé que mention eût été faite d'Alphonse Tostatus, évêque d'Avila, qui admettait que toute une série de passages du Pentateuque avaient été ajoutés par Esdras ou par Josué (2) : les esprits ayant quelque souci de critique étaient trop peu nombreux au XVe siècle pour qu'il y ait lieu d'en négliger aucun. On aurait pu nommer aussi

(1) Il n'y a qu'un regret à exprimer, c'est qu'il ne se soit pas imposé la règle de donner toujours les références complètes, avec indication des pages ; ainsi pour Eusèbe (p. 20), Jean Damascène (p. 21), Ptolémée (*ibid.*), Clément d'Alexandrie (p. 211-212), les légendes rabbiniques sur Esdras et la grande synagogue (p. 26-27).

(2) *Opera*, éd. Venise, tome VII, fol. 15[c f] et 183[a b].

Digitized by Google

Cornelius a Lapide (1616) (3), dont le nom, joint à ceux de Bonfrère (1625) et d'Episcopius (1650), montre que l'arrêt de la critique ne fut pas aussi complet que semble le dire M. Gray entre 1597 (Martinengo) et 1651 (Hobbes).

Le chapitre sur Astruc serait à compléter d'après les recherches de MM. Eugène Ritter (4) et Ch. Bost (5) et d'après celles qui ont été publiées depuis l'apparition du livre de M. Gray (6). Le célèbre auteur des *Conjectures* sur les sources de la Genèse a eu d'assez nombreux précurseurs, notamment Henning Bernhard Witter (1711) ; il a eu, d'autre part, non seulement en Allemagne, mais jusqu'en Suède et surtout en France, beaucoup plus de critiques qu'on ne le croyait communément : sa découverte est loin d'avoir passé inaperçue.

M. Mac Queen Gray arrête son histoire de la critique de l'Ancien Testament à la fin du XVIIIe siècle. La guerre, nous apprend-il, l'a empêché d'effectuer en Allemagne le voyage nécessaire à l'achèvement d'un travail analogue sur la critique au XIXe siècle. Mais il annonce que si le succès du présent volume l'y encourage, il en publiera bientôt un second qui complètera le premier. Ce nous est une raison de plus pour souhaiter vivement à cet ouvrage magistral l'excellent accueil qu'il mérite.

Adolphe Lods.

A. Causse. — **Israël et la vision de l'humanité.** Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, fasc. 8. Strasbourg et Paris, Istra, 1924, 152 pages, 8 francs.

Le nouvel ouvrage de M. Causse porte presque le même titre que le livre posthume de M. Bénamozegh dont il a été rendu compte ici même il y a quelques années : *Israël et l'humanité* (7). Il répond en somme à la même question : la religion d'Israël est-elle une religion nationale ou une religion universelle ? Mais il

(3) *Comment. in Pent.*, 1697, p. 23, 266, 814, 859.

(4) *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. LXV (1916), p. 284-286 ; LXVI (1917), p. 171-172.

(5) Même *Bulletin*, LXVI, p. 59-76.

(6) Adolphe Lods et Paul Alphandéry, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siècle*, Paris-Strasbourg, Istra, 1924.

(7) Tome LXXIV, p. 314-325.

Digitized by Google

la traite dans un tout autre esprit. Tandis que l'œuvre du rabbin de Livourne était dogmatique et apologétique, l'étude de M. Causse est purement historique. Prenant pour seuls guides les textes classés par ordre de date, il retrace, en une grande fresque, l'évolution de l'universalisme dans la pensée israélite. Et il ressort clairement de cette revue de documents que le yahvisme, d'abord religion purement nationale, s'est élargi graduellement, — avec des périodes de progrès et de recul — aux proportions d'une religion embrassant l'humanité, mais sans perdre jamais entièrement le caractère particulariste qu'il tenait de ses origines.

On voit l'idée universaliste naître chez les prophètes du VIIIe siècle, se développer grâce à l'individualisme religieux d'un Jérémie, en même temps qu'elle s'esquisse confusément dans le syncrétisme qui se propage en Orient surtout depuis le VIe siècle, s'affirmer triomphalement dans la prédication du Second Esaïe, le créateur de la figure du « Serviteur de Yahvé », lumière des nations et témoin du monothéisme auprès de tous les peuples, se perpétuer encore, en dépit de concessions de plus en plus graves au nationalisme religieux, chez le prophète de la nouvelle Jérusalem, après le retour de l'exil. Le particularisme le plus étroit l'emporte avec Esdras et Néhémie ; mais la pensée universaliste reparaît dans la mystique des « Pauvres » du Psautier, et surtout dans l'humanisme rationaliste des « Sages », auteurs des Proverbes, de Job et de l'Ecclésiaste. Dans le livre de Jonas et l'oracle d'Es. 19, 18-25, elle entre en conflit ouvert avec l'étroitesse de la doctrine officielle.

Le cosmopolitisme hellénistique qui, depuis la conquête d'Alexandre, nivelait et amalgamait les vieilles civilisations orientales, eut d'abord, estime M. Causse, peu d'action sur le judaïsme palestinien. Il provoqua, en tout cas, un réveil ardent du nationalisme religieux le plus exclusif lorsqu'il prétendit, avec Antiochus Epiphane, imposer par la force son idéal de large culture humaine. Cependant la tendance universaliste s'affirme de nouveau, en Palestine même, dans certaines apocalypses : à l'attente d'un écrasement des nations par le roi-messie se substitue — ou se superpose — celle d'un jugement rendant à chaque être humain selon sa conduite morale, à quelque peuple qu'il appartienne.

Mais c'est dans les colonies juives dispersées à travers tout le monde antique et spécialement dans celle d'Alexandrie que ces tendances universalistes du judaïsme arrivent à leur expression

Digitized by Google

la plus complète, avec le IIIe livre des Oracles Sibyllins, par exemple, et la Sagesse de Salomon. Il s'organise une véritable propagande missionnaire visant à amener tous les hommes à l'adoration du « grand Dieu ». Cependant même chez les plus ouverts de ces apologistes du judaïsme le particularisme national conserve en quelque manière ses droits. « Un juif aussi spiritualiste que Philon n'a pas dédaigné de décrire à la manière traditionnelle le retour des dispersés et la restauration d'Israël. Tous ceux de la diaspora viendront depuis les extrémités de la terre, conduits par la colonne lumineuse, et fonderont à Jérusalem un royaume éternel » (p. 130). « A un philosophe grec de la période attique ces visions apocalyptiques d'un jugement du monde et d'une restauration de l'humanité autour de Jérusalem (qu'on trouve chez la IIIe Sibylle) eussent paru une étrange fantaisie barbare » (p. 139).

En retraçant cette histoire de l'universalisme dans la religion d'Israël, M. Causse a donné un excellent pendant à celle des origines du monothéisme juif qui formait la matière principale de son livre sur *les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient* (1913). Comme l'indique le sous-titre de ce dernier ouvrage (*essai sur les origines du monothéisme universaliste*), les deux sujets étaient étroitement connexes ; et, pour la période prophétique, l'auteur n'a guère eu qu'à extraire et à développer les parties de son premier livre relatives à l'universalisme.

On retrouve dans le nouvel ouvrage les qualités qui ont fait le succès des précédentes publications du professeur de Strasbourg : clarté de la composition, agrément du style, souci des nuances, étendue de l'horizon historique. M. Causse ne se contente pas de retracer l'évolution des idées à l'intérieur du judaïsme ; il montre aussi comment les progrès ou les reculs de l'idée universaliste ont été en rapport avec les mouvements de pensée qui agitaient le monde ambiant. Il aurait pu signaler, à ce propos, que le triomphe de la tendance particulariste à Jérusalem du temps des Perses fut un cas particulier du réveil des religions nationales qui se produisit après la chute de l'empire oppresseur de Babylone. Les nouveaux maîtres du monde, notamment Cyrus et Darius Ier, eurent pour politique de favoriser la restauration des cultes traditionnels des divers peuples de leur empire, comme le montrent la mission du médecin Uzahor en Egypte, l'inscription de Gadata à Magnésie pour les cultes grecs, le rescrit de Darius II sur les

Digitized by Google

Pains sans Levain visé dans l'un des papyrus d'Eléphantine pour le judaïsme de la diaspora.

Comme dans ses autres ouvrages, M. Causse s'attache surtout à faire apparaître les grandes lignes et les résultats les plus certains. Il ne se propose pas de citer et encore moins de discuter tous les textes. C'est son droit et cela rend plus agréable la lecture de ses larges exposés. On regrette cependant qu'il n'ait pas cru devoir faire place à un passage comme Malachie 1, 11 : « Du levant à l'occident, grand est mon nom parmi les nations ; et en tout lieu sont offertes à mon nom la fumée des sacrifices et une offrande pure. Car grand est mon nom parmi les nations, dit Yahvé des Armées. » Si, comme cela me paraît encore le plus probable, le prophète, dans une boutade paradoxale et pour faire honte aux Juifs, exalte ici les sacrifices des païens en les interprétant comme offerts en réalité au vrai Dieu, il y a là un des passages les plus audacieusement universalistes de toute la Bible. Si même on entend que l'auteur songe seulement aux sanctuaires schismatiques de la diaspora juive, comme celui d'Eléphantine, il fait preuve encore d'une largeur fort digne de remarque et qui contraste singulièrement avec l'orthodoxie deutéronomiste de son contemporain Esdras.

On eût aimé aussi que de petits paragraphes spéciaux fussent consacrés au livre de Ruth, ce gracieux récit écrit à la gloire d'une étrangère, d'une « prosélyte » moabite, ainsi qu'aux papyrus d'Eléphantine, qui nous renseignent sur l'attitude si curieuse et si voisine de celle du vieux yahvisme qu'une colonie juive observait encore au Ve siècle à l'égard des païens et du paganisme.

On regrette également que M. Causse, dans son étude de l'universalisme judéo-alexandrin, se soit limité à deux écrivains, qu'il n'ait pas fait une place plus grande à Philon notamment et, encore, qu'il n'ait pas développé la note finale où il indique ce qui advint par la suite des tendances universalistes, un moment si vivaces, dans le monde juif ; il eût été intéressant de montrer avec quelque détail, comment les catastrophes politiques du Ier et du IIe siècle après J.-C., ainsi que la résistance à la propagande chrétienne, amenèrent le judaïsme à se replier sur lui-même pour de longs siècles.

Mais, je le répète, c'était le droit de l'auteur de limiter son choix et on comprend qu'il ait préféré arrêter son exposé au moment où l'universalisme juif atteignit le point le plus élevé auquel il soit parvenu dans l'antiquité.

Digitized by Google

Un livre qui touche brièvement à tant de questions contient naturellement çà et là des assertions un peu sommaires à propos desquelles on aimerait demander à l'auteur un supplément d'informations. En ce qui concerne, par exemple, l'emploi du terme de prosélyte, M. Causse écrit : « Le fait que dans la traduction des Septante le mot *gēr* est généralement rendu par προσήλυτος indique l'esprit largement propagandiste du judaïsme alexandrin. Les gérim ne sont plus les étrangers, les *benē nēkar*, ils sont devenus des adhérents de la communauté, « ceux qui se sont attachés à Yavé » (p. 134, note 1). » N'insistons pas sur le fait que *gērīm* n'a jamais été synonyme de *benē nēkār*, puisque M. Causse marque très bien ailleurs la différence fondamentale des deux termes (p. 8, note 3). Mais le choix du mot de προσήλυτος par les Septante fournit-il un indice de « l'esprit largement propagandiste du judaïsme alexandrin » ? Ce ne serait vrai que si ce mot avait signifié à l'origine (ou en tout cas avant le temps des traducteurs grecs) « celui qui a passé à une autre religion ». Etait-ce le cas ? Autant que je puis voir, 1° προσήλυτος a dû avoir originairement, comme ses synonymes classiques, ἐπήλυτος, ἐπηλύτης, ἔπηλυς, le sens de hôte, étranger (cf. le latin *advena*) ; c'était, comme l'hébreu *gēr* à l'origine, un terme *politique* et non religieux ; — 2° c'est avec cette signification qu'il est employé dans les seuls passages où il se rencontre, à ma connaissance, en dehors de la littérature juive et chrétienne : dans le lexique d'Hésychius, qui lui donne pour synonymes ἐπήλυτος, ἔποικος, πάροικος, ἀλλοεθνής, et dans une scholie sur les *Argonautiques* d'Apollonius de Rhodes (I, 834) ; l'auteur de cette note oppose les προσήλυτοι ou μέτοικοι (métèques) aux femmes, jeunes filles et enfants de la cité, qui ont part aux droits communs des citoyens ; — 3° les Septante eux-mêmes l'ont employé en ce sens, ainsi Ex. 22, 20 (21) ; 23, 9 ; Lév. 19, 34 ; Deut. 10, 19, où il est dit que les Israélites ont été προσήλυτοι en Egypte ; — 4° cependant *en général*, les Septante paraissent éviter le terme de προσήλυτος quand il s'agit d'un *gēr* qui n'est évidemment pas en même temps un adepte gagné à la religion juive ; d'où l'on peut inférer que le mot *commençait* à prendre le sens religieux de « adepte, converti » (8).

Ce qui indique l'existence d'une propagande juive, ce n'est donc pas le choix du mot προσήλυτος par les Septante pour ren-

(8) Cf. Alfred Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896, p. 260.

Digitized by Google

dre l'hébreu *gēr*, mais l'évolution de la signification du mot *gēr* et de son équivalent grec προσήλυτος à la fois dans le judaïsme de Palestine et dans celui d'Alexandrie. En tout cas, le fait que les recrues venues du paganisme à la foi juive ont été classées dans la catégorie originairement politique des *gērīm* (προσήλυτοι) me paraît être un indice de la persistance du particularisme national dans le judaïsme, plutôt qu'une preuve du développement de son universalisme religieux : le judaïsme s'est conçu lui-même comme une *nation*, autour de laquelle se groupent des *protégés*, plutôt que comme un *enseignement* religieux qui gagne des *disciples* (Matth. 28, 19).

Cela confirmerait, du reste, des observations du même ordre faites bien souvent par M. Causse au cours de son exposé. Un des charmes de son livre, c'est justement le soin avec lequel il s'est gardé des jugements absolus et a noté la coexistence de tendances opposées chez presque tous les représentants de la pensée ou de la piété juive.

Adolphe Lods.

A. T. Clay. — A hebrew Deluge Story in Cuneiform and other Epic Fragments in the Pierpont Morgan Library. YOR. V, 3. 1922.

Dans ce fascicule, consacré à trois fragments jadis publiés par le P. Scheil et maintes fois traduits, l'auteur propose un certain nombre d'interprétations nouvelles et par un commentaire très développé se propose de renforcer la thèse qu'il soutient depuis 1909 sur l'importance de la civilisation amorrhéenne aux débuts des temps historiques. Aussi le mot « hebrew » doit-il s'entendre dans le titre non pas au sens propre, puisque les hébreux n'existaient pas encore, mais au sens d'amorrhéen, comme il est glosé à chaque page et par opposition à babylonien ou akkadien, la langue des amorrhéens ayant d'ailleurs, d'après les recherches antérieures de Clay, plus d'affinités avec la langue hébraïque qu'avec toute autre langue sémitique.

Le premier fragment est un récit du Déluge, précédemment connu sous le nom de « Poème d'Ea et Atra-hasis » ; la copie en a été exécutée au XXe siècle, en Babylonie ; il appartient à la seconde tablette d'une série intitulée « *Enuma ilu awêlum* » (A), dont la Bibliothèque d'Assurbanipal possédait une version assyrienne (B, C). Rien ne permet de supposer à ce document une

Digitized by Google

origine sumérienne et, au contraire, l'origine amorrhéenne est évidente (*clearly evident*) pour l'auteur, à cause des noms amorrhéens des héros et des divinités et par suite de l'emploi de mots inusités en accadien, mais dont les racines se retrouvent en hébreu. Bien plus, il est fait mention de l'arbre *te-i-na* qui est, en hébreu, le figuier et représente pour les populations syriennes la prospérité, ce qui n'est pas le cas en Babylonie où il est remplacé par le dattier. La version assyrienne a substitué à ce mot *te-i-na* son équivalent accadien *ti-ta*, mais elle a conservé plusieurs autres mots dont la présence est inexplicable si l'original n'est pas amorrhéen. La méthode d'akkadianisation des expressions amorrhéennes peut être prise sur le vif à l'époque de Hammourabi où dans l'onomastique on constate des formes akkadiennes telles que les noms Ishbi-Urra, Ishme-Dagan, à côté des formes araméennes Iashbi-Urra, Iashme-Dagan, et le déplacement du verbe pour donner à ces noms une apparence akkadienne.

Le récit du Déluge introduit dans la Geste de Gilgamesh est en grande partie de même origine amorrhéenne et l'on y découvre plusieurs termes de provenance occidentale. Ainsi, à la fin du cataclysme, « je regardai la mer », dit Atra-hasis ; le texte emploie *ta-ma-ta*, mer, mais il existe une variante *ûmu* que l'on a rendue par « jour » ; pour Clay, cette variante est la leçon primitive qui ne se rattache pas à la racine dont dérive l'akkadien *ûmu* « jour », mais à celle qui en hébreu donne *yâm* « mer ».

Le nom du héros ne diffère pas d'un récit à l'autre. Il s'appelle Atra-hasis, qu'il faut bien se garder d'interpréter « le très avisé » comme l'ont fait les Babyloniens par un jeu de mot entre Atra, l'une des formes du nom divin amorrhéen Atar, et le vocable akkadien *atru* « abondant ». Outa-napishtim et son équivalent sumérien Zi-ou-souddou sont un surnom ou nom nouveau qui lui a été attribué après le Déluge.

Un fait extrêmement important au point de vue religieux est relevé par l'auteur, la présence répétée du mot *i-lu* « dieu » écrit phonétiquement et employé pour désigner le dieu suprême, puisqu'il tient dans ce texte le rôle de AN dans les anciens documents sémitiques et sumériens, de Anu dans les textes plus récents. Clay émet l'hypothèse suivante : le signe cunéiforme lu AN « ciel » et DINGIR « dieu », fut employé pour le nom du dieu suprême des Sémites *ilou* ou *el ;* puis le sumérien AN fut sémitisé en Anou comme En-lil devint Ellil, mais il ne prend jamais le détermi-

Digitized by Google

natif des noms divins parce qu'il aurait gardé le sens de « dieu par excellence », de « dieu suprême » ; aussi faut-il revenir dans l'interprétation du Code de Hammourabi à la traduction du P. Scheil et distinguer Anum, le dieu d'Ourouk et An, à lire *ilu* « le dieu suprême ».

Les trois principaux dieux amorrhéens formaient une triade ; avec El, on honorait Ea, seigneur de la terre et des eaux souterraines, et Adad, dieu des éléments. Après l'établissement du culte d'Ea à Eridou, sa personnalité s'adapta aux contingences locales et se modifia ; d'autre part Enlil serait un autre nom d'Adad, ou, tout au moins, il se serait substitué à lui quand Nippour fut devenue la cité principale et que le dieu Ea passa au troisième rang ; cela expliquerait pourquoi dans cette ville l'onomastique ancienne comporte nombre de théophores formés avec AN, Ea et DIM (= Adad), ou avec Dagan, Ishtar et Gaga, alors qu'Enlil lui-même paraît seulement deux fois dans plusieurs centaines de noms ; cela expliquerait également le rôle éminent du dieu Ea dans les anciens mythes.

Le second fragment appartient à la légende d'Etana le pasteur, 12e roi de la première dynastie suméro-akkadienne après le Déluge. Clay considère le nom de ce prince comme d'origine sémitique occidentale ; il tend à admettre pour sa légende une base historique où l'aigle et le serpent représenteraient deux puissances ennemies qui ravageaient les pays.

Certains auteurs ont considéré Adapa, héros du troisième texte, comme le prototype d'Adam ou cherché à identifier les deux noms. Clay qui, dans son étude sur l'Empire des Amorrhéens, considère le nom d'Adapa comme sémitique occidental rejette cependant les deux thèses : si l'un, fait-il remarquer, désobéit à la divinité en mangeant du fruit, l'autre au contraire n'obtient pas l'immortalité pour n'avoir pas mangé du fruit qui lui était offert.

Le dernier chapitre est consacré à reconstituer en partie l'histoire de la deuxième dynastie après le Déluge, celle qui compte parmi ses rois Lougal-marda, Tammouz et Gilgamesh. La légende de l'oiseau Zou aurait pour fondement la ruine du pouvoir d'un certain Zou, envahisseur qui aurait habité une montagne éloignée et d'accès difficile. Lougal-marda, son vainqueur dans le nom de qui Clay ne se refuse pas à trouver l'origine du Nemrod biblique, serait originaire d'une région montagneuse et aurait régné sur l'Occident après avoir conquis Alep et Tidnoum.

Digitized by Google

Son successeur à Ourouk, Tammouz, fils de Ningizida, roi de Lagash, serait né dans la région des cèdres, vers Byblos, et ce serait son épouse Ashirta qui, sous le nom d'Ishtar, a été honorée en Babylonie. Tammouz et son père sont identifiés avec l'emblême du serpent.

Gilgamesh, au contraire, paraît être du parti de l'aigle. En ce qui le concerne, Clay met en lumière des documents importants. De l'identification certaine des noms Houpipi et Houbaba, il résulte que certains présages depuis longtemps connus se rapportent à l'ennemi que le héros ouroukien combattit dans la forêt des cèdres en Occident. Dans d'autres présages, le roi d'Ourouk est lui-même nommé ainsi que Ningizida. Ceux qui concernent Sargon, Narâm-Sin, Ishbi-Ira relatent des événements historiques contrôlés par d'autres documents ; il est donc logique de reconnaître la valeur également historique de tels présages quand ils mentionnent des rois antérieurs.

En terminant, l'auteur se félicite que sa théorie, exposée en 1909, se soit trouvée renforcée par les découvertes récentes et n'ait reçu des faits nouveaux aucune contradiction. Il la résume en deux points : les Sémites occidentaux ont eu une civilisation particulière, contemporaine des civilisations les plus anciennes de Babylonie et d'Egypte. Leur culture est indigène, en tenant compte bien entendu des échanges ordinaires entre peuples voisins et contrairementt à la position prise par les panbabylonistes, les sémites descendus de Syrie en Babylonie y apportèrent leur civilisation et leur religion qui, sous l'influence sumérienne, devinrent la culture akkadienne. Cette ingénieuse théorie, dont la base est surtout linguistique, demande une confirmation archéologique ; le sol de la Syrie ne l'a pas encore livrée.

L. DELAPORTE.

PAUL OLTRAMARE. — **L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde.** T. II. *La théosophie bouddhique.* Paris, Geuthner, 1923, in-8 de XV-542 p. (Annales Guimet XXXI).

Il ne faut chercher que dans les événements qui ont bouleversé le monde, l'explication de cet écart de seize ans entre les tomes I et II de l'ouvrage du savant genevois. Le lecteur retrouvera dans la présente publication les rares qualités qui ont d'emblée rendu classique la première partie de l'entreprise, consacrée à la théoso-

Digitized by Google

phie brahmanique : une sympathie très clairvoyante à l'égard de l'intellectualité indienne et le plus méritoire effort pour en restituer l'originale unité à nos yeux d'Occidentaux. De l'un à l'autre volume, la continuité ne se marque pas simplement par l'adoption d'une méthode semblable : elle s'affirme comme le thème principal du sujet même. Bien que le Bouddhisme ait revêtu une infinité d'aspects, bien qu'il ait prétendu à devenir une religion universelle, non moins assimilable au laïque et à l'ignorant, qu'au moine et au penseur, M. Oltramare le considère comme l'héritier authentique de cet ésotérisme tout spéculatif, restreint à une étroite élite, et qui se traduisit, dans le Brahmanisme, par la réflexion des Upanisads.

Cette interprétation s'exprime tout naturellement par la structure du livre. Sur la personnalité, historique ou légendaire, du Bouddha, sur la constitution de l'Eglise et même sur l'élaboration des textes scripturaires, l'ouvrage ne renferme que les rudiments. Sur l'influence du Bouddhisme dans l'ensemble de la civilisation indienne, et il faudrait dire asiatique, on s'est encore moins étendu. Le problème traité, c'est la docrine, dans sa perspective intime, comme technique du salut. Ici l'investigation se développe avec ampleur. Après avoir indiqué les conditions pratiques du salut, on précise le noyau théorique : les *skandhas*, le *karman*, les quatre vérités, la chaîne des douze causes ; on détaille les conséquences métaphysiques, soit immédiates — négation de l'âme individuelle et universelle, — soit ultérieures — abandon du phénoménisme pour une ontologie . Ainsi s'achève l'analyse doctrinale. Cependant l'auteur, pour notre plus grand bien, juge à propos de reprendre tout son sujet du principe aux dernières conséquences, cette fois à un point de vue plus intime encore : celui de la conscience bouddhique sur la voie de la délivrance. C'est l'opposition entre l'ascèse de l'*arhat* et l'expansion triomphante, cosmique autant que psychologique, du *bodhisattva*, — contraste entre le Petit et le Grand Véhicule. On conclut par un répertoire des variations dogmatiques sur la notion de *nirvāna*.

Notre sèche analyse ne saurait, hélas, donner la moindre idée de la richesse de ce livre. L'érudition, certes, ne s'y fait pas encombrante ; nous regrettons même qu'elle ne se traduise pas, pour notre profit, par de plus nombreuses indications bibliographiques ou davantage de discussions. Mais elle est partout discrètement impliquée en des jugements très mûris, médités durant

Digitized by Google

toute une carrière de penseur et de savant. Chacune des notions subtiles et fuyantes qui composent le vocabulaire bouddhique donne lieu à des appréciations circonspectes et nuancées, d'une remarquable sagacité, qui mériteraient d'être inventoriées en un index. Quoiqu'on ne fasse aucun étalage de critique, une vaste information supporte chacun des jugements qu'émet l'auteur, non pas, il est vrai, en philologue ou en historien, mais en philosophe.

Nous laisserons à d'autres cette objection facile : reprocher à M. Oltramare d'avoir ainsi pris son sujet. Certes la critique possède une juridiction universelle ; mais les doctrines sont faites pour être pensées et la plus sûre façon d'en juger est encore de les comprendre. La valeur de ce livre réside en ce qu'il représente un effort pour pénétrer une mentalité. L'auteur, qui esquissa naguère un programme de culture intellectuelle et de progrès social autour de cet idéal : « vivre », a plein droit de conclure qu'il faut dépasser le Bouddhisme, religion d'anéantissement. Raison de plus pour lui savoir gré de l'impartialité, ou mieux de la sympathie avec laquelle il approfondit la doctrine bouddhique. D'autres interprètes auraient accumulé les références, puis auraient signalé entre des « disjecta membra » l'incohérence des temps, des lieux, des écoles ; et voilà certes une besogne utile. Mais qui donc estimera que l'on travaille en vain si, partant d'un postulat contraire, on cherche obstinément l'intelligence par le dedans, la cohérence dogmatique, la suite des inspirations ? Le moins que nous puissions dire, c'est que chacune de ces hypothèses « heuristiques » a un rôle légitime. M. Oltramare aurait pu s'épargner beaucoup de peine en notant les usages disparates de termes tels que *dharma, skandha, samskāra, karman.* Tout en n'ignorant point la part de l'incohérence dans une civilisation que son immensité rend chaotique, il a préféré chercher, à travers les broussailles et les épines d'une jungle redoutable, la piste sinueuse, mais continue, qui parcourt tout le domaine à explorer. Ce faisant, il a moins servi l'érudition que la pensée, mais en dissipant mainte obscurité, en fournissant du Bouddhisme un exposé qui est, en l'état actuel, le plus approfondi, comment soutenir qu'il n'a pas servi aussi la cause de la science ?

Avouons toutefois que le lecteur qui ne connaîtra le Bouddhisme que par ce livre ignorera l'histoire de son Eglise et de ses écoles philosophiques ; ce qu'il saisira, autant que le peut un occidental, c'est l'inspiration de sa vie intérieure et de sa dogmatique.

Digitized by Google

Sans doute l'analyse conceptuelle aboutit à sérier quelques points de repère à travers la succession des temps ; pourtant l'histoire lui est subordonnée, bien loin que l'analyse se subordonne au point de vue historique. La preuve en est, que les formes tardives du dogme apparaissent comme des « développements » ou des « déviations ». Et certes nous ne méconnaissons pas que les matériaux manquent pour une véritable histoire ; cependant plus d'une amorce en existe déjà. Une objection de ce genre ne semblerait pas dénuée de portée ; mais elle serait inopérante, car la structure du premier livre imposait au second un certain esprit et une certaine méthode ; l'un et l'autre ont, une fois de plus, fourni la preuve de leur excellence.

J. PRZYLUSKI. — **La légende de l'empereur Açoka** (Asoka-avadāna) **dans les textes indiens et chinois.** Paris, Geuthner, 1923, in-8 de XVI-460 p. (Annales Guimet, XXXII).

Voici un travail d'une haute originalité, qui consacre une véritable maîtrise tant dans la technique du philologue que dans l'interprétation des faits indiens. L'idée première procède des lumineuses indications fournies naguère par feu E. Huber et par M. Sylvain Lévi sur les sources du *Divyāvadāna :* certaines sections de ce texte proviennent de la « légende d'Asoka » (Asokāvadāna) ; la plupart des autres relèvent du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins. Or il résulte de ce livre que l'*Açokāvadāna,* composé entre 150 et 100 avant notre ère, « doit » tirer son origine d'un certain Vinaya Sarvāstivādin, antérieur à la compilation du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins tel que nous le possédons. *L'Açokāvadāna* nous est conservé dans deux versions chinoises, dues l'une au Parthe Fa-k'in vers 300, l'autre en 512 à un çramana du Fou-nan, Samghavarman ou Samghabhara. C'est d'une part *l'A-yu wang tchouan,* de l'autre l'*A-yu wang king.* M. Przyluski apporte la traduction intégrale du premier, éclairée par un examen minutieux du second et d'autres récensions fragmentaires, moins importantes. Quiconque soupçonne la difficulté de semblables traductions, exigeant la possession non seulement du chinois et du sanscrit, mais la familiarité avec des faits, des mœurs, des idées encore mal connus, ne manquera pas d'admirer la sûreté du travail effectué.

L'intérêt du texte justifie ce gros effort. Les renseignements y

Digitized by Google

abondent sur une foule de sujets essentiels au Bouddhisme primitif : non seulement sur la façon dont l'imagination populaire se représenta la personnalité du monarque auquel cette religion doit tant, mais sur le premier concile, sur les communautés en concurrence, sur les vies des patriarches, sur les idées eschatologiques. A qui saurait lire et comprendre, le document promettait une ample information, fraîche et neuve.

Personne ne reprochera à M. Przyluski, lequel savait « lire », de n'avoir pas su comprendre ; on lui ferait plutôt le grief d'avoir trop compris. Sa faculté d'interprétation est aussi vaste, aussi hardie que sa conscience de traducteur est stricte et prudente. Pour parler comme Bacon, nous dirions volontiers qu'il tient toute indication nouvelle pour un fait « crucial » : il en tire le maximum de conclusions. Non, certes, qu'il manque de critique, mais son esprit constructif, au lieu de se plaire dans une discrimination négative ou dissolvante, veut consolider chaque succès partiel en moyen de conquête définitive. D'où le singulier écart entre le contenu du texte étudié, si riche soit-il, et la portée si vaste des idées exposées dans l'Introduction, apport personnel de l'auteur. En voici l'aveu, aussi clairvoyant que sincère : « d'une simple monographie, j'ai dû m'efforcer de tirer des indications générales, sans me dissimuler les risques que comporte actuellement une telle entreprise. »

La principale nouveauté que présente, non pas l'*A-yu wang tchouan*, mais M. Przyluski, c'est une hypothèse simpliste, mais lumineuse sur l'évolution bouddhique des premiers siècles. Né au Magadha, dans les régions fort peu aryanisées de la basse vallée du Gange, le Bouddhisme a dû se borner d'abord à une discipline toute pratique ; les plus vieux textes durent consister en apologues et en aphorismes versifiés, énumérations de « vérités ». Ces vestiges des premiers prêches durent s'exprimer en langue magadhī. Voilà l'époque de Rājagrha et de Pāṭaliputra. A un âge ultérieur, la doctrine se propagea tant vers le N.-O., par le haut Gange et la Yamunā, que vers le S.-O. par la Charmanvatī. D'où une phase nouvelle, signalée par la prépondérance d'une part de Mathurā, de l'autre de Kauçambī et d'Ujjayinī. C'est la double apparition d'un Bouddhisme sanscrit, adapté à la langue des brahmanes, profitant de leur antique culture ; et d'un Bouddhisme pâli, plus conservateur, plus attaché aux tendances exclusivement morales des premiers temps. La tradition se scinde ainsi en

Digitized by Google

deux filiations, celles des Sarvāstivādins vers le N., celle des Sthaviras vers le S. La doctrine s'imprègne de la théosophie des Upanisads, et la notion du Samsāra s'y introduit. Telle serait l'époque de l'*Asokāvadāna*. — Vint ensuite une « période cachemirienne » ; le Bouddhisme ayant envahi la haute vallée de l'Indus se trouva en contact avec les royaumes grecs du Gandhāra et de la Bactriane : sous l'influence de l'Occident et en présence de possibilités illimitées d'extension en Asie Centrale, il devint religion universelle. C'est l'époque de Kaniska et l'aube du Grand Véhicule.

On ne saurait exagérer l'importance d'une telle conception, qui certes résulte de tout l'indianisme moderne, mais qui doit beaucoup de sa lucidité à l'auteur de cette œuvre. Ce dernier ignore moins que personne le caractère schématique d'un tel résumé. Cependant sa concordance avec ce que nous savons des conditions géographiques, historiques, linguistiques, son approximative correspondance avec les traditions relatives aux conciles, lui assurent mieux qu'un séduisant prestige : une très haute vraisemblance. Peut-être demande-t-il simplement à être complété par la supposition que les phases dépassées ont dû se perpétuer dans certains milieux, soit locaux, soit sociaux, de sorte qu'elles s'additionnèrent plus qu'elles ne se supplantèrent. En tout cas la marche du Bouddhisme vers l'O., pendant ces six premiers siècles, est un fait dont on n'avait jamais encore, avec autant de bonheur, jalonné les étapes décisives.

Ajoutons que l'histoire des idées est redevable à M. Przyluski d'un examen — amorce de recherches futures, mais déjà très poussé — de l'eschatologie indienne, et qu'à ce propos les affinités ou les contrastes avec l'Iran sont signalés avec une rare perspicacité. Tout un ensemble de faits nous apparaît désormais comme inspiré de rêves apocalyptiques, d'espoirs messianiques, appuyés sur des prophéties comme en d'autres domaines de l'humanité. Souhaitons que M. Przyluski, obéissant à une vocation analogue à celle de la religion qu'il étudie, poursuive lui aussi ses conquêtes d'E. en O. : parti des questions indo-chinoises, où il garde une compétence hors de pair, il vient de traverser l'Inde brillamment et paraît en mesure de féconder par des aperçus personnels, mais objectifs, notre connaissance de l'Asie Centrale et des confins iraniens.

P. MASSON-OURSEL.

Digitized by Google

CARCOPINO. — **Attideia II, Galles et Archigalles** (Extrait des *Mélanges de l'École de Rome*, t. XL., 1883) p. 237-324.

Dans un article précédent (1) sur la date de l'introduction du culte d'Attis à Rome, M. Carcopino avait victorieusement achevé de démontrer que l'adoption officielle de ce culte phrygien était bien due à l'empereur Claude, qui, toutefois en avait atténué le caractère exotique. Il poursuit aujourd'hui cette démonstration dans une étude très fouillée et fort érudite sur les galles et l'archigalle. Entre celui-ci et ceux-là, l'opposition est complète. L'archigalle n'est point un eunuque : il peut se marier ; son costume n'est pas oriental, mais romain, et il possède, en effet, le droit de cité ; les galles ne font point partie du clergé de Cybèle, l'archigalle est le chef, nommé à vie, des communautés métroaques de chaque ville. L'archigalle n'est pas un emprunt à l'Orient, mais une création de Claude. Aux douze inscriptions latines trouvées en Europe qui mentionnent ce dignitaire sacerdotal, l'Asie ne peut en opposer que trois grecques (2) et la littérature grecque est muette à son égard. Si les galles sont souvent nommés et bafoués par les écrivains païens et chrétiens, les textes épigraphiques en mentionnent un seul et il appartient au culte de la *Dea Syria* et non de la Grande Mère.

La réforme de Claude aurait donc consisté à rayer les galles des cadres de la religion officielle et à leur substituer un archigalle, placé à la tête du sacerdoce. D'ailleurs, la castration fut interdite par les lois romaines, tout au moins depuis Domitien (3) et il serait inconcevable qu'on eut réservé une place dans un culte de l'Etat à une classe d'hommes que l'Etat interdisait de créer.

Un texte cependant semble s'opposer à cette manière de voir : c'est celui où Pline l'ancien (XXXV, 70) raconte que l'empereur Tibère plaça dans sa chambre à coucher le portrait d'un archi-

(1) *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. XL, 1923, p. 135-139.

(2) En réalité quatre, cf. l'inscription de Cymé publiée par Keil, *Jahreshefte des Inst. in Wien* XIV, 1911, Beibl. p. 133 ; mais celle-ci est relative aux mystères non de Cybèle, mais du dieu Mandros (?) Néanmoins, si la date indiquée par l'éditeur (commencement du 1er siècle) était certainement, elle infirmerait la thèse de M. Carcopino ; mais en fait cette date reste très douteuse.

(3) Il semble toutefois que la loi de Domitien ne s'appliquât qu'à la castration d'esclaves dans un esprit de lucre (*Realencyclop.* s. v. « Castratio »).

Digitized by Google

galle, estimé, selon une correction de Jahn, six millions de sesterces. Ce renseignement avait été considéré à bon droit comme suspect. M. Carcopino en risque une explication ingénieuse : il faudrait lire au lieu de ΑΡΧΙΓΑΛΛΟΝ, ΑΡΤΙΓΑΜΟΝ et restituer le chiffre moins fantastique d'un million de sesterces. C'est précisément à un legs de cette somme que Tibère préféra un tableau de Parrhasius, qu'il fit placer, nous dit Suétone, dans sa chambre à coucher. Ce tableau représentait les amours de Meléagre et d'Atalante (1) et c'est lui qui était connu sous le nom de « la Nouvelle Mariée »

Rien ne s'oppose donc à ce que l'archigalle soit une création de Claude. Celui-ci avait, en introduisant le culte d'Attis dans la religion officielle, tenté de le moraliser et de lui infuser un nouvel esprit. Pour refouler l'invasion des divinités orientales, il voulut leur opposer une d'entre elles, préalablement assagie et purifiée.

Telle est la démonstration solidement agencée et logiquement construite que nous offre M. Carcopino, et, en la lisant on est saisi par la force de ses arguments. Mais à la réflexion certains doutes surgissent. Il est fort probable que Claude, en effet, reconnut à l'archigalle la haute autorité que nos inscriptions lui attribuent, mais put-il exclure les « galles » des temples de la *Magna Mater* au moment même où il y autorisait le culte public du dieu qui leur avait, croyait-on, donné l'exemple à jamais sacré d'une mutilation volontaire ? Les témoignages des auteurs chrétiens, notamment de l'Ambrosiaster et de Saint Augustin, sur l'existence des galles à la fin du paganisme sont si nets qu'ils ne laissent place à aucune équivoque, ils ne parlent pas de ce qui a existé dans le passé, mais de ce qu'ils ont vu de leur temps. Les lois, objectera-t-on, punissaient la castration. Mais ces lois ne s'appliquent pas à ceux qui se châtiaient eux-mêmes et, en fait, durant les premiers siècles de notre ère, même parmi les chrétiens, on vit nombre de gens d'une dévotion fougueuse faire le sacrifice de leur virilité pour gagner le royaume des cieux (2). De bonne heure l'Eglise les exclut du sacerdoce, mais dans le paganisme des eunuques continuèrent, même après Domitien, à remplir des

(1) Tout au moins dans la pensée de Suétone, ce tableau était certainement obscène, car c'est seulement ainsi que se comprend l'incidente, *si argumento offenderetur*, qui suit. Comparer avec l'expression *ore morigerari*, Horace Epodes, VIII, 20 : *ore adlaborare*.

(2) Origène, *Comm. in Matth.*, XV, 3 ; cf. Kraus, *Realencyclop. der christl. Altert.* s. v. « Eunuchen ».

Digitized by Google

fonctions considérables (1). A la vérité, les galles, qui reproduisaient sur leur personne l'acte irréparable qu'avait accompli Attis, ne faisaient pas partie de son clergé, c'était des religieux (*religiosi*) (2) qui n'officiaient pas, mais se consacraient au service du dieu en vivant dans son temple. Ils étaient donc des personnages de second plan, généralement méprisés et l'on s'explique ainsi que leur titre apparaisse dans les inscriptions beaucoup plus rarement que celui d'archigalle, dont on avait lieu d'être fier. Mais M. Carcopino a reconnu avec raison une image d'un simple galle dans le prétendu archigalle du musée du Capitole et le style de ce bas-relief rend bien difficile de le croire antérieur à la réforme de Claude. Nous avons donc ici un témoignage sculptural qui supplée au silence des textes épigraphiques.

F. CUMONT.

L'œuvre de Bahâ-ou'llâh, traduction française de Hippolyte Dreyfus. T. II, Paris, E. Leroux, 1924 ; 1 vol. in-12, 163 p.

Le tome second de la traduction des œuvres de Bahâ-oullâh, disciple du Bâb et fondateur du Béhaïsme, devenu familier aux lecteurs de la Revue, vient de paraître, ainsi que la promesse formelle en avait été donnée précédemment. Le traducteur a tenu à poursuivre son œuvre courageuse : il faut, en effet, un certain courage pour essayer de faire passer en français, langue amie de la clarté, les élucubrations parfois nuageuses d'un auteur écrivant en persan. M. H. Dreyfus a certainement réussi dans la tâche qu'il s'était imposée, et sa traduction se lit avec agrément.

Le volume que nous avons sous les yeux renferme la *Soûrat-el-Haïkal* dont le titre est rendu par « le temple de Dieu », et les « lettres aux souverains » (*alwâh-i salâtîn*) qui sont les lettres adressées par Bahâ au Pape Pie IX, à Napoléon III, au tsar Alexandre II, à la reine Victoria et à Nâçir-ouddîn Châh, pour se plaindre des persécutions dont lui et ses partisans étaient victimes ; ces lettres ont été écrites au cours de son internement à Andrinople, vers l'année 1868. Ainsi que l'a fait remarquer à juste titre le traducteur, on n'en est pas encore à « l'universalisation de la doctrine, que devait poursuivre avec le zèle et le succès que l'on

(1) Cf. p. ex. Vettius Valens, p. 86, 33 éd. Kroll. Le Mégabyze d'Ephèse était un eunuque.

(2) Cf. C. I. L. VI, Dessau, *Insc. sel.*, 4168 (cf. 4170) 2262 : *Religosius a Matre capillatus* (allusion à la longue chevelure que portaient les galles).

Digitized by Google

sait son fils Abd-ou'l-Bahâ », mais on est sur le seuil de cette grande réforme du Bâbisme : en faisant appel aux peuples du monde, dans la personne de leurs souverains, Bahâ franchissait les limites étroites des nationalités.

Il y a quelques notes au bas des pages, pour expliquer les passages obscurs ou les expressions peu familières au lecteur ; il n'y en a pas assez. Page 11, « Celui qui guide qui il veut vers son Cirat. Le Cirat d'Allâh.» Une note eût été nécessaire. Est-il fait allusion, comme c'est probable, au *çirât el-mostaqîm* du 1er chapitre du Qorân, ou au pont Çirât, le Tchinvat des Parsis, jeté sur la vallée de Josaphat lors du jugement dernier ? Certaines expressions restent inexplicables, comme « les Tentes Abhâ » (p. 14), « Moi, le Fort, l'Imprégnable » (p. 90) ; de même « la plume du Roi de l'ancien » (p. 84, cf. p. 147) ; je ne saisis pas ce que cela veut dire ; peut-être le mot traduit par « ancien » est-il *qidam* qui signifie « l'éternité dans le passé ». P. 143, nous trouvons « plus rares que le soufre rouge », évidemment une traduction littérale de *kibrît-i ahmar* qui désigne la pierre philosophale des alchimistes. P. 146, « la cour de la présence du Sultan », mais *hazrèt* « présence » a perdu cette signification première pour n'être plus qu'un titre protocolaire, « Sa Majesté ». On aurait dû expliquer aussi au lecteur non prévenu des expressions coraniques telles que Sadratou'l-Montaha (lire *sidrat*) aux pages 16, 44 et 81, et « le Kawther de la vie » à la page 18 ; de même pour le passage où il est dit : « le pacte que Nous prîmes avec elles [les créatures] au début de l'éternité » (p. 18) ; c'est une allusion à un célèbre verset du Qorân où Dieu demande aux créatures : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » et où elles répondent : « Mais oui ». P. 32, al-Fazl n'est pas la bonté, mais la supériorité ; toute la page est à corriger ainsi, pour éviter des contre-sens qui trahissent la pensée de Bahâ.

Un certain nombre de fautes typographiques ont échappé à l'attention des correcteurs : « ténébères » (p. 74) pour ténèbres, « meux-toi ! » (p. 81) pour meus-toi, « annoblira » et « conquerrez » (p. 93) pour ennoblira et conquérez, « soit » (p. 38, n. 2) pour sois, etc. A la page 34, il convient d'intervertir les lignes 17 et 18.

Dans le membre de phrase « les apparitions des Spectacles de l'Unité » (p. 147), il est probable que le mot traduit par « spectacle » est *mazhar* qui signifie proprement « lieu de la manifestation » ; le sens serait : « les apparitions des lieux (= les hommes) en qui se manifeste l'Unité ».

Digitized by Google

Au milieu du fatras de la phraséologie persane, on remarquera des passages intéressants à divers titres : une diatribe virulente (p. 23 et suiv.) contre son demi-frère Çoubh-i Azal, dont les partisans voulaient empêcher la prédication de la nouvelle doctrine, différente de l'enseignement du Bâb ; il l'accuse même formellement d'avoir voulu le faire assassiner par un de ses domestiques ; plus loin on trouve l'interdiction de verser le sang ; c'est par l'*explication* qu'il faut conquérir les cœurs ; quand l'auteur demande au Pape de se convertir au Bâbisme, à Napoléon III d'interdire les sonneries de cloches, la plus glorieuse cloche, qui est Bahâ, étant apparue, on ne peut que sourire de ces souhaits naïfs. Le prophète a, dit-on, prédit la chute de l'Empire français, mais il n'a pas prévu la guerre avec la Prusse. On notera en outre l'institution de quatre grandes fêtes, aux anniversaires de la déclaration de Bahâ, de celle du Bâb, et de la naissance de ces deux prophètes, ainsi que d'un jeûne de dix-neuf jours (nombre fatidique adopté par le Bâb) « dans la plus tempérée des saisons » (p. 94). On remarquera, dans la lettre au tsar, qu'il y est fait allusion à une intervention du Ministre de Russie à Téhéran en faveur de Bahâ (p. 101), et dans l'épître à la reine Victoria, qu'il la félicite de l'interdiction de la vente des esclaves, dont il lui fait honneur (p. 110), ignorant évidemment tout de cette question.

Cl. HUART.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Religious Foundations. — Edited by RUFUS M. JONES. The Macmillan Company, New-York, 1923.

Ce livre consiste en une suite d'essais dans lesquels un certain nombre de théologiens anglicans exposent leurs vues sur des questions essentielles de la religion chrétienne.

Ces études ne sont point historiques et ne rentrent donc pas dans le cadre de notre revue. Nous nous bornons par conséquent à les signaler et nous nous plaisons à reconnaître le très grand intérêt de quelques-unes d'entre elles et la très haute spiritualité, ainsi que la grande largeur de vues dont elles sont presque toutes animées.

Voici le titre de ces études :

I. *How Shall We Think of God ?* par Rufus M. Jones, professeur à Haverford College.

II. *How Shall We Think of Christ ?* par le même.

III. *How Shall We Think of Man ?* par le même.

IV. *What Shall We Think of Nature ?* par Willard L. Sperry, Dean de Harvard Divinity School.

V. *How Shall We Think of Society and Human Relationships ?* par B. Seebohm Rowntree.

VI. *How Shall We Think of the Kingdom of God ?* par A. Clutton-Brock.

VII. *What Shall We Think of the Bible ?* par Elihu Grant, professeur à Haverford College.

VIII. *How Shall We Think of Evil ?* par L. P. Jacks, éditeur du « Hibbert Journal ».

IX. *How Shall We Think of Progress ?* par Eugène W. Lyman, professeur au Union Theological Seminary.

X. *How Shall We Think of Life After Death ?* par Francis G. Peabody, professeur à l'Université de Harvard.

Richard KREGLINGER.

Digitized by Google

Ch. CLERMONT-GANNEAU. — **Recueil d'archéologie orientale.** Tome VIII, avec index général des volumes précédents. — Un vol. in-8° de 430 pages et VII planches. — Paris, éditions Ernest Leroux, 1924.

Le regretté maître a pu surveiller l'établissement du dernier tome de ce *Recueil* qui réunissait ses études érudites et ses ingénieuses conjectures. Deux livraisons en avaient déjà paru avant la guerre, mais il a fallu les composer à nouveau. Les sujets traités sont, comme de coutume, fort divers ; nous signalerons particulièrement les suivants à nos lecteurs :

§ 3, *Topographie de la Jérusalem antique*, à propos de l'ouvrage de A. Kuemmel. Cet article remontant à 1907 ignore naturellement les fouilles récentes de M. Raymond Weill. § 4, *Traditions arabes du pays de Moab*, d'après les études folkloriques du P. Jaussen, dont on n'a pas souligné suffisamment toute la portée. § 5, *Légendes sur l'alouette.* § 7, *Sur les inscriptions du Lucus Furrinae* où sont étudiés les textes découverts à Rome et que Gauckler venait de signaler à l'Académie des inscriptions. § 8, *L'antique nécropole juive d'Alexandrie.* § 9, *Forgerons, poètes et musiciens.* § 12, *Le patriarche de Jérusalem Eustochius*, avec complément à la page 148. § 14, *Deux inscriptions israélites archaïques de Gezer*, où est précisé le sens de *Dentér.*, XXI, 17, II *Rois*, II, 9 et Zacharie, XIII, 8. § 19, *La dédicace de Gersaphon*, à Astarté. § 20, *Papyrus et Ostraca araméens-juifs.* § 22, *L'Egersis d'Héraclès et le Réveil des dieux* où sont discutés les textes de Josèphe relatifs à l'*égersis* d'Héraclès célébré par le roi Hiram, à Tyr. Nos lecteurs retrouveront au § 26 la curieuse étude sur *La lampe et l'olivier dans le Coran.* § 29, *Barcochébas o monogénès.*

Le volume se termine par des additions et rectifications aux tomes IV-VIII, enfin par une table analytique très détaillée des principales matières traitées dans ces cinq volumes.

R. D.

Edward CHIERA. — **Old babylonian contracts.** *University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section*, vol. VIII, n° 2, 1922.

Quatre-vingt tablettes provenant de Nippour, datées de la troisième dynastie d'Our à la troisième dynastie de Babylone, et quatre-vingt-deux tablettes acquises dans le commerce, la plupart datées des rois de la première dynastie. Dans la description des documents, l'auteur en indique brièvement le contenu ; il donne la transcription et la traduction des textes les plus importants :

Digitized by Google

donations, actes de mariage, d'adoption, d'achats, de location, d'emprunts, reçus, répartitions, échange, rachat, louage, jugements. Deux tables de noms propres, l'une pour les tablettes nippouriennes, l'autre pour les acquisitions, complètent le volume.

L. DELAPORTE.

Léon LEGRAIN. — **Historical Fragments.** *University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section,* vol. XIII, 1922.

Ce volume comprend 85 textes ou fragments répartis sur toutes les périodes de l'écriture cunéiforme.

Les plus importants sont des fragments de deux tablettes chronologiques des rois de Sumer et Akkad, analogues à ceux que Poebel avait extraits de la même collection. Malheureusement ces nouveaux documents ne permettent pas encore de reconstituer complètent le texte original des scribes nippouriens et si nous savons désormais qu'ils comptaient vingt dynasties en onze villes différentes et cent trente-quatre rois depuis le Déluge jusqu'à Enlil-bâni d'Isin, il reste à déterminer exactement la place de deux dynasties, à retrouver les noms de nombreux princes. Les tablettes Legrain et Poebel ayant même disposition et contenant le même texte, Ungnad a tenté la reconstitution du premier document Legrain et les deux dynasties non classées se sont trouvées ainsi presque certainement à leur place définitive ; c'est l'ordre ainsi déterminé que j'ai adopté dans *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne* (1).

Trois lettres se rapportent à la lutte d'Ibi-Sin, le dernier des rois d'Our, contre Ishbi-Ira qui, avec l'appui des Elamites, devait anéantir sa domination. Un cylindre-sceau, offert par ce même Ibi-Sin au grand-prêtre d'Enlil (antérieurement publié dans le *Museum Journal,* t. XI, 4, 1920), est considéré comme un document unique où Legrain voit le portrait du roi. Ce même prince offrit aussi un sceau au ministre suprême Arad-Nannar (cité par Legrain, d'après Tello, MIO. 937). Le Louvre possède un exemple plus ancien, sur une tablette de Dréhem (H. de Genouillac, *Tablettes de Dréhem,* 1911), datée de l'an 3 de Gimil-Sin : seul le roi est figuré sur l'empreinte (Delaporte, *Catalogue des Cylindres du Louvre,* A 258). Sur un cylindre très finement gravé de la même collection (A 253), celui de Doungi-Ili serviteur de la princesse

(1) En 1924 l'ordre des dynasties est définitivement fixé par la publication de nouveaux fragments appartenant à l'Ashmolean Museum et édités par Langdon.

Digitized by Google

royale Baqartoum, le roi est, comme sur le sceau du grand-prêtre d'Enlil, nettement imberbe. On pourrait citer quelques autres exemples, Legrain en publie un nouveau sous le n° 13, daté de la première année de Gimil-Sin.

D'autres documents se rapportent à une ruine de Mari, ville située sur le Moyen-Euphrate, avant l'époque de Sargon d'Agadé ; aux règnes de Sargon lui-même, de Narâm-Sin, d'Our-Engour, de Doungi, d'Arad-Sin, de Libit-Ishtar, de Samsou-ilouna, de Hammourabi, de Nazi-marrouttash, de Koudour-Ellil, de Shagarakti-Shouriash, de Nabou-shoum-oukîn, de Sargon d'Assyrie, d'Ashour-ètil-ilâni, d'Artahkourshou.

Les sceaux de Lishaloum, ishakkou de Marad au temps de Doungi, et d'un serviteur de Kallamou, ishakkou d'Ashnounnak, sont l'un et l'autre dans la tradition de l'époque d'Our.

Au point de vue religieux, notons des textes concernant l'acquisition d'un terrain pour un cimetière par le roi Hammourabi, des incantations, des hymnes, une liturgie de Pa-gibil-sag, la restauration du temple de Shamash à Sippar par Samsou-ilouna, une liste de temples... Une tablette de l'an 5 de Nazi-marrouttash donne la liste de joyaux appartenant au trésor du temple de Nippour : cassettes, colliers, bracelets, cylindres, yeux de pierre, pendants de colliers, boucles d'oreilles,...

L. DELAPORTE.

J. HACKIN. — **Guide-Catalogue du Musée Guimet.** *Les collections bouddhiques* (*exposé historique et iconographie*). *Inde Centrale et Gandhâra, Turkestan, Chine Septentrionale, Tibet.* Paris et Bruxelles, Van Oest, 1923, in-8° de 175 p.

Les catalogues de musées ont été jusqu'ici des registres de cimetières, insipide classement de documents morts. Celui que nous offre le conservateur de Guimet apparaît comme le modèle non pas de ce genre, mais d'un genre nouveau, né de ces conférences-promenades auxquelles nous devons une utilisation intelligente de nos collections publiques. Pour écrire ce livre, J. Hackin s'est fait historien de l'art bouddhique indien, sérindien, chinois et tibétain ; il ne montre aucun motif de sculpture, aucune soie peinte, aucun bronze sans y trouver l'illustration d'un exposé théorique clair et vivant, excellente mise au point de l'archéologie actuelle. 24 planches hors texte rappellent au souvenir du visiteur des pièces remarquables apportées en France par les missions Foucher, Chavannes, Bacot, Pelliot.

P. MASSON-OURSEL.

Digitized by Google

Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Hanoï, 1923. — XXI (1921). *Index général des tomes I-XX,* par NGUYEN-VAN-TÔ. Grand in-8° de 275 p. — XXII (1922). Grand in-8° de 471 p.

R. DELOUSTAL. — **La justice dans l'ancien Annam.** *Trad. et com. du Code des Lê* (fin).

Achèvement d'un travail entrepris dans ce périodique en 1908. Cette dernière section traite des arrestations et des prisonniers en jugement. Fréquentes reproductions du Code des Tang.

Victor SÉGALEN. — **Le Tombeau du fils du roi de Wou.** — Description archéologique d'un monument exploré par le regretté V. Ségalen, en 1917 : un tumulus en terre et en pierre datant de l'époque de Confucius et construit par un prince de la maison de Wou, règnant sur la région alors à-demi barbare au sud du Fleuve Bleu.

Erik SEIDENFADEN. — **Complément à l'inventaire descriptif des monuments du Cambodge pour les quatre provinces du Siam oriental.**

Addition au répertoire de Lunet de Lajonquière. Reproductions de sculptures indo-chinoises conservées au Musée de Copenhague.

Henri MARCHAL. — **Le temple de Prâh Palilay.** — Ce temple se trouve dans la partie N.-O. de l'enceinte d'Añkor Thom. Décoration sculpturale éclectique, mêlant les figures de Bouddhas et de dieux brahmaniques.

Georges CORDIER. — **Note additionnelle sur le Musée de Yun-nan-Fou.**

Signalons parmi la bibliographie une étude approfondie de L. AUROUSSEAU sur Meou-tseu, à propos de la traduction qu'en fit P. Pelliot (T'oung Pao, XIX, 5,) et parmi les notices nécrologiques un article de Cl.-E. MAÎTRE sur N. Peri, dont la mort a si douloureusement affecté l'orientalisme français.

P. MASSON-OURSEL.

ALLE FONTI DELLE RELIGIONI, Rivista di storia e letteratura religiose. Roma (via Salaria 232). Ed. Carabba, Lanciano, 1922-1923 (deux fascicules par an, mai et décembre, d'environ 70 p.).

Cette nouvelle Revue italienne d'orientalisme est due à l'activité de l'indianiste-sinologue G. Tucci, dont nous avons signalé la *Storia della Filosofia cinese antica;* elle paraît également sous l'égide de C. Formichi. Sa curiosité se porte vers la critique des idées plus que vers l'archéologie ou la linguistique.

Digitized by Google

Les premiers travaux accueillis par ce périodique très digne d'intérêt sont de valeur inégale. Un article de G. Furlani sur le fatalisme babylonien (II, 1), un exposé du Jainisme par A. Ballini (I, 2) ne sont que de l'honnête vulgarisation. La traduction par F. Belloni-Filippi de la Katha-Upanisad n'est qu'une reprise d'un travail publié naguère (*La Kathaka-Up.*, Pisa, 1905). L'effort de V. Pisani pour discerner dans le livre I de *Manou* des récensions différentes, particulièrement des textes védantiques ou mieux upanisadiques imputables à la tradition de Bhrgu, et des textes sāmkhyas sur l'invocation de Manou, continue l'analyse des Bühler et des Jolly. Mais la pièce maîtresse de ces deux premières années est due à G. Tucchi lui-même : une traduction d'après le chinois du *Çataçâstra*, texte mâdhyamika dont la version chinoise par Kumârajîva date de 404. Les deux premiers chapitres se trouvent dans I, 2 et II, 1. Espérons la suite, ainsi que les études annoncées sur le *Jñânaprasthâna* et le *Ratnakûta*, qui sont susceptibles de contribuer grandement à notre connaissance de la philosophie bouddhique. M. Walleser étudie, dans II, 2, la question de la date de Nâgârjuna. L'illustre docteur lui paraît avoir été contemporain d'un prince de l'Inde méridionale, Andhra Vijaya Çri Çatakarni, qui selon V. Smith monta sur le trône en 213.

P. MASSON-OURSEL.

Paul-Maria BAUMGARTEN. — **Neue Kunde von alten Bibeln.** *Mit zahlreichen Beiträgen zur Kultur-und Literaturgeschichte Roms am Ausgange des sechzehnten Iahrhunderts* (Aker, Krumbach, 1922, in-8, XXII-402 p.).

Les Bibles en question dans ce livre sont celles qui furent éditées à Rome de 1590 à 1598. Autour de leurs éditions gravitent les papes, les jésuites (surtout Bellarmin), nombre de personnages sur lesquels l'auteur donne de copieux renseignements inédits. Parmi les essais, il en est un particulièrement important sur l'*Index librorum prohibitorum*. Imprimé en caractères fins et compacts, contenant la matière de plusieurs livres ordinaires, cet ouvrage est une mine inestimable de renseignements.

A. H.

A. THOMAS. — **Histoire de la Mission de Pékin,** *depuis les origines jusqu'à l'arrivée des Lazaristes* (Paris, Louis Michaud, 1923, in-8°, 464 pages ; prix : 15 francs).

« Notre ouvrage, dit l'auteur dans son Avertissement, n'est qu'un tissu de documents de première main : Bulles pontificales,

Digitized by Google

Mandements épiscopaux, Décrets des Congrégations romaines, lettres de missionnaires connus pour leur orthodoxie et pour leurs vertus. » Le récit est vivant, intéressant, d'un ton de constante et parfaite bonne foi. On pourra utilement lire sur cet ouvrage les remarques de M. I. de Récalde dans *Histoire jésuite, Histoire vraie*, p. 47 et 106. Je n'arrive pas d'ailleurs à partager l'admiration de MM. Thomas et de Récalde pour les décisions prises par Rome dans la querelle des rites chinois.

A. H.

Annuaire pontifical catholique, *fondé en* 1898 *par Mgr Albert Battandier. XXVIIe année*, 1924 (Paris, Maison de la Bonne Presse, 864 pages et 202 illustrations ; prix : 18 francs). — **Almanach catholique français** pour 1924. Préface de S. G. Mgr A. Baudrillart (Paris, Bloud, 1924, in-16, 576 pages ; prix : 5 francs).

Nous avons signalé les précédents volumes de ces deux publications. Sous la direction du R. P. E. Chardavoine, le présent *Annuaire pontifical* est devenu un chef-d'œuvre. L'*Almanach catholique* reste une publication d'édification, de propagande et même de réclame ; il n'en donne pas moins sur l'organisation du catholicisme en France des renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs.

A. Houtin.

F. Macler. — **Chrétientés orientales.** Fasc. n° 9 des Cahiers de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Strasbourg, Istra, 1923, 51 p. in-8°.

En une série de substantielles et attrayantes causeries faites à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, en avril et mai 1923, M. F. M. a présenté un tableau de la vie historique et du développement religieux des chrétientés orientales. L'on sait la compétence profonde, le zèle généreux que M. Macler a toujours apportés à faire connaître dans leur intimité souvent poignante ces groupes religieux. « Variés et multiples, ils couvrent une aire qui part des rives de la Méditerranée et poussa des ramifications jusqu'en Chine » ; mais l'Eglise orthodoxe grecque, les différentes Eglises nationales qui s'y rattachent apparaissent légitimement à M. Macler comme devant être laissées en dehors de son champ d'investigation : au surplus l'Eglise byzantine « est la moins orientale des Eglises d'Orient. » L'étude qui fait l'objet de ce livre porte donc sur les chrétientés syriennes (jacobites, nestoriens, maronites, chaldéens, melchites ou grecs-unis), géorgienne et arménienne.

Digitized by Google

Il va de soi qu'une ardente sympathie anime les pages consacrées à cette dernière par le fondateur de la *Revue des Etudes arméniennes*. Il nous fait connaître de la façon la plus vivante l'âme même de ce peuple dont les douloureuses destinées se confondent avec celles de son église : sous nos yeux passent quelques pratiques, traditions et superstitions caractéristiques de la piété populaire en Arménie ; rituel traditionnel des différentes heures du jour, rites du mariage, de la naissance, du baptême, de l'enterrement, tout pénétrés de piété et d'émotion familiales. Le contact musulman est à peine perceptible, même dans les quelques rites magiques qui s'y peuvent discerner. M. Macler signale chemin faisant un intéressant problème d'ethnographie religieuse : dans ces exemples, on devine la juxtaposition de traits procédant de la tradition biblique et de survivances d'un paganisme proprement arménien.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

PUBLICATIONS RÉCENTES

M. R. de Boyer de Sainte-Suzanne vient de donner un **Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte** (Paris, E. Nourry, 1923, un vol. de VI-84 pages) qui est préfacé par M. Lévy-Bruhl et résumé en ces termes par l'éminent philosophe : « La vie intérieure de Comte dans sa jeunesse, alors qu'il s'est détaché du catholicisme, l'idée qu'il se fait de la fonction sociale de la religion et de ses rapports avec la morale, la divinisation de l'humanité, représentée comme le grand être collectif, les éléments mystiques qui apparaissent avec la canonisation de Clotilde de Vaux, tout cela est décrit d'une façon qui montre, chez M. de B. de S.-S., à la fois une analyse pénétrante des idées et un vif sentiment de ce qu'on peut appeler, en un sens un peu différent de celui de William James, l'expérience religieuse. » Nous ne saurions ajouter rien qui donnât une plus juste idée de ce brillant essai qui est, paraît-il, un livre de début et cependant abonde en idées personnelles. Ce n'est point ici le lieu d'entrer dans le détail de cet examen de doctrine qui touche à toute l'économie du système positiviste ; signalons seulement que M. B. de Sainte-Suzanne combat la tendance assez générale qui réduit la « Religion de l'Humanité » à n'être qu'un « succédané du catholicisme », « une curiosité religieuse », ou « un effort individuel avorté ». Tout en rendant justice à la pénétrante *Psychologie de deux-messies positivistes*, M. R. de Sainte-S. n'est pas d'accord avec M. G. Dumas pour juger que « Comte fasse du sentiment une théorie de la connaissance » chargée de nous initier à tout un ordre occulte du réel. Pour lui, Comte, s'il reconnaît au « cœur » l'importance d'un élément cardinal de la Religion, en fait un objet de connaissance, et l'œuvre dévolue à la science religieuse n'est point d'inventer ou d'imaginer. Non que l'élan religieux initial ait sa racine ailleurs que dans le sentiment, mais il se cristallise dans l'intelligence qui le systématise sans le fixer. On trouvera page 44 et suiv. des remarques fort compréhensives sur les relations entre le comtisme et les récentes théories sur l'origine sociale du sentiment religieux.

— M. Salomon Reinach, dans une communication à l'Académie des Inscriptions en 1914 (V. texte complet dans le t. V de *Cultes, Mythes et Religions*, p. 286-292), avait donné du passage de Jordanès relatif aux funérailles d'Alaric certaines interprétations que M. A. Van Gennep a discutées dans un article de la *Revue Archéologique* (t. XIX,

Digitized by Google

p. 195-207). L'essentiel tout au moins de ce passage de Jordanès est bien connu : les Goths enterrent leur roi dans le lit d'une rivière, le Busento, momentanément asséchée ; une fois le roi enterré, le cours du fleuve est rétabli ; la fosse a été creusée par des esclaves de guerre qui ont été mis à mort sitôt leur travail achevé ; avec le cadavre du roi les Goths ont enterré un trésor. Ces trois thèmes apparaissent à M. Reinach comme légendaires. Tel n'est point l'avis de M. Van Gennep qui y voit au contraire la mention précise de rites conformes à un vieux rituel goth, lequel était applicable non pas à tous les chefs de tribu, ni aux roitelets, mais seulement à ceux d'entre les grands chefs dont la vie outre-tombe était liée, selon la croyance, à la perpétuité de la nation tout entière. A ces rites, M. Van Gennep n'accepte, pas plus que M. S. Reinach, des parallèles historiques comme le passage de Dion Cassius sur l'enfouissement du trésor de Décebale, etc. Il reconnaît également que les parallèles préhistoriques font défaut. Mais la solution que l'histoire, l'archéologie ou la préhistoire lui refusent, l'ethnographie la lui apporte. L'*inhumation subaquatique*, sans être fréquente, se rencontre cependant chez un certain nombre de primitifs, et elle est réservée aux chefs, même aux grands chefs. Les rites qui font l'objet des thèmes accessoires dans le texte de Jordanès, l'enfouissement du trésor, l'immolation des esclaves, se rencontrent également et associés au mode de sépulture qui apparaissait comme si exceptionnel à Jordanès et à M. S. Reinach. Si donc on accepte l'interprétation de M. Van Gennep — elle présente les plus sérieuses garanties de plausibilité — « voici que Jordanès redevient un « bon » historien, c'est-à-dire, pour autant que possible, sincère et véridique... »

M. A. Van Gennep a consacré, dans de récents numéros de la *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires* (1924) deux fort intéressantes études à l'hagiographie populaire de la Savoie : l'une au culte de Sainte Agathe dans une partie du Genevois et une partie de la Tarentaise, les deux régions où il paraît s'être strictement localisé, — l'autre sur le culte de Saint Clair de Vienne et celui de Saint Blaise. L'attribution fondamentale de Sainte Agathe est de préserver des incendies ; mais aux divers rites liturgiques déterminés par cette attribution s'ajoutent, dans la plupart des pays catholiques, un certain nombre de pratiques populaires qui, à première vue disparates, semblent se grouper autour de cette idée centrale que Sainte Agathe prémunit et protège contre tout ce qui brûle, que ce soit le feu du ciel, l'incendie causé par les hommes, le feu intérieur des coliques, le feu des ulcérations et des cancers, le « feu des plantes », causé par la grêle et la gelée qui les brûle, et, sans jeu de mots, le feu d'amour dont souffrent les garçons et les filles. « Cette explication générale ferait aussi rentrer dans un même cycle l'invocation à Sainte Agathe en faveur des âmes qui brûlent dans le Purgatoire, dites « Ames de Sainte Agathe ».

Les éléments préchrétiens du culte savoyard de Saint Clair sont dégagés par M. Van Gennep à l'aide des descriptions et de l'historique traditionnel du lieu où s'est le mieux fixée et développée la dévotion à ce saint, dans les gorges du haut Fier, entre Annecy et Thônes. Ces éléments se ramènent à des survivances du prétendu « culte des eaux » et du

Digitized by Google

prétendu « culte des rochers », mais l'invocation à Saint Clair pour les maux d'yeux n'est fondée que sur un jeu de mots, *Sanctus Clarus* donnant la *claritatem* de la vue et, en français, Saint Clair faisant voir clair.

Le culte populaire de Saint Blaise se présente, en Savoie, avec une complexité inattendue, et il faut, pour ne pas s'y perdre, toute la sagacité que M. Van Gennep apporte au classement et à l'utilisation des innombrables matériaux folkloriques qu'il possède. Sommairement on peut en retirer l'impression que Saint Blaise jouait, mais en Savoie seulement, ce rôle sexuel « d'agent d'union et de fécondation qui le rapproche de Saint Valentin, qui le situe, avec ce dernier, parmi les éléments sacrés des cérémonies fécondatrices de printemps ».

— L'histoire des religions tire un profit appréciable du beau volume de **Mélanges offerts à M. Ch. Andler par ses amis et ses élèves** (Strasbourg-Paris, Istra, 1924, un vol. 8°). Il n'en pouvait être autrement : on sait en effet quel actif intérêt le germaniste éminent auquel était adressé cet affectueux hommage a toujours pris aux modes que revêt la pensée religieuse dans le vaste domaine ethnique qu'il assigne à ses recherches. Nombre de ses amis et de ses élèves ont les mêmes curiosités : c'est ainsi que M. F. Baldensperger consacre un mémoire à *Joseph Görres*, M. Maurice Cahen étudie *l'adjectif « divin » en germanique*, M. Ernest-Henri Lévy donne des remarques sur *la langue des hommes et la langue des femmes en judéo-allemand*, M. Emile Metzger sur *les croyances et rites funéraires* — en particulier sur *la mutilation des morts* — chez les Germains, M. E. Tonnelat sur *le roi Orendel et la tunique sans couture du Christ*, M. Edmond Vermeil traite de la réforme luthérienne et de la civilisation allemande, etc. Nous avons entre les mains une étude sur le mot *Gift* qui a été donnée à ce recueil par notre collaborateur M. Marcel Mauss et qui est l'une des plus neuves de celles qui composent cet ensemble de premier ordre. Le problème est attirant : « les deux sens : « cadeau » et « poison » dans lesquels ce mot unique a divergé dans les différentes langues germaniques, semblent si éloignés l'un de l'autre que les étymologistes ont peine à s'expliquer le passage de l'un à l'autre et leur commune origine. La destinée même du mot varie suivant les langues, le sens de poison étant presque le seul conservé en allemand moderne, le sens de cadeau et de don étant le seul conservé en anglais, le hollandais ayant deux mots, l'un neutre, l'autre féminin, pour désigner l'un le poison, l'autre le cadeau, la dot ». Voici l'essentiel de la solution apportée par M. Mauss à cette énigme sémantique. M. Mauss a proposé d'appeler *système des prestations totales* un système non seulement périodique et politique, mais encore politique et religieux dont il donne la définition suivante : « Les clans, les familles et les individus se lient au moyen de prestations et de contre-prestations perpétuelles et de toutes sortes, d'ordinaire engagées sous forme de dons et de services, religieux ou autres, gratuits. » Ce système des prestations totales a fleuri à un haut degré dans le monde germanique. « Or, dans

Digitized by Google

de nombreuses sociétés, en droit Maori en particulier, ces échanges et ces dons de choses qui lient les personnes s'opèrent à partir d'un fonds commun d'idées : la chose reçue en don, la chose reçue en général, engage, lie magiquement, religieusement, moralement, juridiquement, le donateur et le donataire. » Le donateur a barre sur le donataire au cas où la prestation donnée ne serait pas rendue dans la forme juridique ; quel que soit l'objet donné, il est « enchanté de toute l'autorité du donateur ». Or, dans les sociétés germaines ou scandinaves, la prestation type, le présent par excellence, c'est le don de boisson, de bière, boisson bue en commun, libations offertes ou à rendre. La boisson-cadeau peut être un poison, elle est toujours en tout cas un charme (c'est le sens du mot *gift* en anglais), elle reste chargée du pouvoir du donateur. Son action magique lie à jamais les communiants, peut toujours se retourner contre l'un d'eux s'il manquait au droit. D'ailleurs, M. Mauss rappelle qu'en droit ancien, le gage, quel qu'il fût, correspondait aussi à cet « enchantement réciproque », liait le maître et le serviteur, le prêteur et le débiteur, l'acheteur et le vendeur. M. Huvelin, dont ls sciences juridiques déplorent la perte récente, avait, dans un mémoire resté classique (*Année sociologique*, t. X, p. 30) soupçonné autrefois « dans cet échange magique, l'origine du lien de droit, comparable au *nexum* latin ».

— M. Et. Gilson, qui professe avec éclat à la Sorbonne l'histoire des doctrines de la scolastique médievale, donne dans la **Revue d'histoire franciscaine** (1924, n° 3, p. 257-281) un fort agréable et original article sur *Rabelais franciscain*. On sait qu'au moment où Rabelais commence sa vie littéraire il sort du couvent des Frères Mineurs de Fontenay-le-Comte. M. Gilson s'est attaché à dégager tout ce qui, dans l'œuvre, la pensée, la langue même de Rabelais est d'origine minorite. « Rien de plus légitime que de considérer la scolastique du cordelier Rabelais comme une source possible du texte de *Pantagruel*. Et comme l'on ne faisait que lire les offices ou scruter la théologie de Scot, même dans un couvent de Cordeliers ; comme l'on y discutait librement, voire joyeusement à certaines heures, nous aurons à nous demander s'il n'est rien passé de la verve drue et volontiers populaire des Franciscains du Moyen-Age dans certains textes où l'on a cherché depuis des intentions secrètes que Rabelais n'y avait peut-être jamais mises ». M. Gilson a parfaitement réussi dans cette double recherche. Il a précisé, en s'aidant du vocabulaire et de la sémantique de la philosophie médievale, des mots nombreux que la lexicologie rabelaisienne avait laissés assez obscurs. Il a ensuite, en prenant pour représentant de ce genre d'esprit le bon frère Salimbene, défini ce qu'il est légitime d'entendre par le « sel franciscain ». Le cordelier Maillard fournit aussi quelques éléments à cette définition. Muni de ce terme de comparaison, le lecteur risque moins de se scandaliser et de crier à l'athéisme devant certaines audaces de Rabelais sur des matières de dévotion et même de dogme. Enfin M. Gilson étudie Rabelais *scriptor Ordinis*, et disons que, en dépit de l'allure paradoxale de cet intitulé, ce chapitre démontre parfai-

Digitized by Google

tement les droits qu'avait Rabelais à l'honneur que lui fit Wadding en insérant dans ses *Scriptores ordinis Minorum* l'éloge de l'auteur du *Pantagruel* par Scévole de Sainte-Marthe.

— Au cours de l'hiver 1922-1923 ont eu lieu à Paris, sur l'initiative de l'*Union des libres-penseurs et libres-croyants pour la culture morale*, un certain nombre de conférences dont plusieurs portaient sur les origines et le développement historique des religions. Plusieurs philosophes et savants ont pris la parole et le bénéfice de ces réunions pour la diffusion des résultats de la critique désintéressée ne peut manquer d'apparaître comme certain. La *Grande Revue*, en une suite de numéros récents (1924, Février et suivants), a publié quelques-unes de ces conférences. La première, due à M. G. Belot, inspecteur général de l'Instruction publique, servait d'introduction. Elle traitait en effet de l'*Histoire des Religions et sa portée* (*Grande Revue*, Février 1924, p. 529 et suivantes). M. G. Belot, avec sa parfaite expérience pédagogique, a apporté des remarques qu'il faut avoir la sincérité de reconnaître tristement exactes : « Il apparaît vraiment scandaleux que nos enfants soient tenus dans une si profonde ignorance des religions qui les enveloppent, de leur histoire, de leur contenu même. On embarrasserait la plupart de nos bacheliers en leur demandant de quels livres à peu près se compose l'Ancien Testament. J'ai vu nombre de catholiques ignorer en quelle langue sont écrits les Evangiles ; ils ne les connaissent que sous la forme fragmentaire et latine que leur livre de messe leur présente. A plus forte raison n'ont-ils aucune notion de la formation des dogmes, des Conciles qui les ont consacrés, des diverses « hérésies » qui les ont suscités ou qui, au contraire, y ont trouvé occasion de naître. La défaveur est telle que, même au point de vue purement « littéraire », ces livres, qui ont une telle importance dans notre civilisation, dont nos arts, poésie, peinture, architecture, musique, se sont si abondamment inspirés, sont beaucoup plus ignorés, même des gens cultivés, que ne le sont Homère ou Hésiode. » (p. 530).

Mme Lahy-Hollebecque, dont nos lecteurs connaissent le précieux petit manuel *Les Religions* (Paris, Rivière, 1910, in-12), écrit en collaboration avec le regretté M. Beuchat, a présenté avec beaucoup de talent et de clarté une étude sur la distinction qui s'établit à l'origine des sociétés entre les faits religieux et les faits magiques (*Grande Revue*, Mars 1924, p. 33 et suiv.). Mme L.-H. a voulu montrer comment se dégageait des rites un sens fruste de la morale, qui élevait les individus au-dessus d'eux-mêmes et des exigences de leur instinct, les disciplinait en vue d'une action d'ensemble, faisant manifestement « de la vie collective — incarnée dans les dieux — le principe durable et permanent qui mène les hommes » (p. 48).

Notre collaborateur M. Toutain attribue une action sensiblement moindre au sentiment collectif dans les créations religieuses primitives. Il n'entend toutefois nier en aucune façon les rapports étroits entre la religion et l'organisation sociale, leur évolution simultanée, leur action bien souvent interférente. En étudiant les *Dieux nationaux*

Digitized by Google

(*Grande Revue*, Avril 1924, p. 237 et suiv.), il montre « des êtres divins, aux traits plus ou moins précis, de forme tantôt animale, semi-humaine, humaine, tantôt symbolique, tantôt même spirituelle », se substituant aux « forces impersonnelles sur lesquelles on essayait d'agir par des incantations ou des conjurations magiques, aux esprits ou démons circulant par troupes à travers le monde ». Ces êtres divins, déjà amenés à un certain degré d'évolution par l'imagination populaire sans doute aidée par le travail des prêtres, ont une valeur nationale qui ressort déjà du caractère des rites qui se célébraient en leur honneur. Dans le panthéon propre à chaque nation, à chaque tradition nationale, viennent les rejoindre — et souvent s'identifier à eux — les souverains divinisés et c'est au plus lointain passé de l'humanité que tiennent les racines de cette divinisation du chef, du roi, que le travail syncrétiste opéré dans les derniers âges de l'empire romain fera servir à l'élaboration d'un monothéisme fondé sur la notion de toute-puissance, de royauté universelle attribuée à un dieu personnel ou à une abstraction comme la Nature.

— Nos lecteurs n'ignorent pas les difficultés matérielles que l'érudit français éprouve encore à se procurer les travaux actuels dûs à la science allemande. Nul ne s'étonnera donc si nous empruntons à des savants qui ont eu la bonne fortune de les pouvoir consulter, le compte-rendu de certains ouvrages importants qui ne nous sont pas parvenus et dont il serait cependant regrettable que la parution fût passée sous silence. C'est ainsi que nous demandons à l'érudit très sûr qu'est M. l'abbé Lebreton, la permission de transcrire ici une partie de la récension qu'il consacre, dans les **Recherches de Science religieuse** (Mai-Août 1924, p. 329-334), à l'œuvre monumentale de Strack-Billerbeck : *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster (Doppel-) Band. Das Evangelium nach Matthäus* (Munich, Beck, 1922. 8° VIII, 1055 pages) : « Depuis bien des années ce grand ouvrage était annoncé et attendu, la haute compétence de H.-L. Strack était suffisamment attestée par ses ouvrages antérieurs, notamment son *Introduction au Talmud* et ses éditions de différents traités de la *Michna*. Son érudition et sa puissance de travail ne lui semblaient pas suffire à l'œuvre qu'il avait projetée ; il recourut à la collaboration du pasteur Paul Billerbeck ; après seize ans d'efforts (1906-1922) le *Commentaire* projeté était prêt pour l'impression : le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'ici, est consacré à l'évangile de saint Matthieu ; le second aux trois autres évangiles et aux Actes ; le troisième aux épitres et à l'Apocalypse ; le quatrième contient des dissertations relatives à la théologie et à l'archéologie. Des amis, non seulement d'Allemagne, mais d'Amérique, aidèrent à couvrir les frais d'impression du premier volume. On peut espérer que l'œuvre, maintenant connue, trouvera un assez grand nombre d'acheteurs pour encourager l'éditeur à en achever promptement la publication »... « Le commentaire sur Saint Matthieu remplit 1055 pages 8°, d'une impression très serrée. Le discours sur la Montagne, à lui seul, couvre près de 300 pages (189-474) et encore

Digitized by Google

certains sujets plus importants ne sont pas traités là et sont renvoyés à des dissertations, qu'on trouvera sans doute au tome IV ; on annonce, par exemple (p. 188), une dissertation sur la démonologie juive ; une autre (p. 250) sur les pharisiens et les sadducéens, etc. Déjà, dans la trame de ce commentaire, on remarquera des recueils de textes qui constituent des ensembles considérables : sur la Galilée (p. 153-159), ses frontières, son sol, sa population, les particularités qui distinguent les Galiléens : langue, prononciation, usages religieux. Un peu plus loin, à propos de 4, 17, on expose toute la doctrine rabbinique de la conversion (p. 162-172) ; puis à propos du même verset, on étudie la conception du royaume de Dieu (p. 172-184). Dans les pauvres, objet de la première béatitude, Strack reconnaît (1. 190) les *ammé ha-aretz ;* il promet de les étudier à propos de *Jo.*, 7, 49, mais déjà ici et en d'autres endroits de son commentaire (p. 205, 366), il recueille beaucoup de textes rabbiniques où apparaît l'opposition entre les lettrés et le vulgaire. Un peu plus loin, à propos de 5, 21, il rapporte tout ce que les rabbins nous font savoir de l'application de la peine de mort et de la procédure criminelle (p. 261-270). Puis il prend occasion de 5, 26 pour étudier les monnaies juives et romaines (p. 290-294). On relèvera plus bas (p. 303-320), à propos de 5, 31, une longue étude sur le divorce, sur l'amour du prochain (p. 354-363), sur les publicains (p. 377-380), sur l'interprétation du chapitre 153 d'Isaïe (p. 481-485), sur les cérémonies des noces (p. 500-518), sur les relations des Samaritains et des Juifs (p. 538-560), sur la valeur qu'on attachait à la tradition des anciens (p. 691-695), sur le corban (p. 711-717), sur la pauvreté et l'appréciation qu'en portaient les Juifs (p. 818-826). »

Dans cette intéressante Chronique d'Histoire des origines chrétiennes, M. Lebreton a groupé l'examen de quelques ouvrages récents consacrés à l'étude comparative des doctrines juives et des doctrines chrétiennes. Outre le travail monumental de Strack-Billerbeck, il juge avec sagacité et avec mesure les livres de M. Walker : *The Teaching of Jesus and the Jewish Teaching of this age* (Londres, 1523, in-12) et de I. Abrahams : *Studies in Pharisaism and the Gospel, Second series* (Cambridge, 1924 8°). Ce dernier est l'ouvrage que C.-G. Montefiore, lorsqu'il publia, en 1909, son commentaire sur les évangiles synoptiques, annonçait comme devant former le troisième volume de l'ouvrage qu'il avait entrepris. En 1917, M. Abrahams avait publié une première série d'*Etudes sur le pharisaïsme et les Evangiles.*

— Il n'est pas un des travailleurs de la science des religions qui ne le sache, l'admirable *Golden Bough* contient un monde de documents dans lequel le clair génie de notre cher et illustre maître Sir James G. Frazer a tracé des voies harmonieuses et sûres. Ce que sait moins le grand public, surtout en France, c'est que dans ce défrichement de l'immense jachère des croyances humaines, au milieu de pas mal d'ivraie et de ronces, il y a moyen de cueillir et d'emporter à brassées la fleur des plus émouvantes légendes, la pousse odorante des rites familiaux. Ce labeur, cette libre et charmante « tâche de Psyché »,

Digitized by Google

c'est Lady Frazer qui l'a entreprise et — qui pourrait en douter ? — l'a menée à bien, puisqu'elle y a certainement mis cet art plein de nuances et cette perspicacité raffinée qui ajoutent des attraits de plus aux ouvrages de Sir J. G. Frazer qu'elle a traduits en français. Nous recevons un prospectus-préface qui annonce en termes pleins de poésie ce recueil à l'usage de la jeunesse (et même de l'enfance) des mille traditions, histoires, paysages d'antan ou d'aujourd'hui, figures étranges, mythes éclatants ou ténébreux que Lady Frazer a réunis au cours de longues promenades à travers l'œuvre immense placée sous le signe du gui de Christmas. « I hav culled these stray leaves — dit à ses jeunes amis la dispensatrice de ces richesses — and sifted them for those who are in the spring-tide of their years. I do not wish to teach, my aim is to amuse, to please... The tales are told in the author's own words ; his magic wand has changed them into music ; and the labour in wich I delighted has merely been to weave the silver-linet leaves into a garland for the young. »

Le livre s'appellera *Leaves from the Golden Bough, culled by Lady Frazer,* et sera orné de gravures par H. M. Brock. Le prospectus donne un specimen de l'illustration qui est de la plus ingénieuse fantaisie. C'est la librairie Macmillan qui éditera, dans le cours de l'année 1924, cet ouvrage qui formera un volume 8° du prix de 10 sh. 6 d.

— Nous recevons les premiers numéros d'une Revue, **Les Cahiers du Mois,** fondée par de jeunes écrivains qui paraissent riches de talent et d'ardeur et déclarent avoir en commun des tendances et non des dogmes : ils cherchent, disent-ils en un manifeste qui est sympathique puisqu'il est bref et simple, à « s'ouvrir aux théories les plus diverses pour découvrir la pleine valeur de chaque chose » et entendent bien « se tenir à l'écart de ces deux écueils opposés : la fadeur et l'extravagance ». Voilà une fort bonne position intellectuelle et nos études mêmes ne peuvent manquer de tirer profit de l'enquête permanente que suppose un tel dessein. Au surplus, l'initiative de cette publication paraît être due, tout au moins en grande partie, à M. François Berge, en qui l'histoire des religions reconnaît un de ses fervents ; notre Revue a donné de lui une lucide étude sur les *Caraques* des Saints-Maries. Dans les tendances nouvelles, cette jeune Revue, soyons-en certains, notera tout ce qui décèle cette religiosité multiforme « répandue à travers tous les actes de la vie exaltée des individus ». Et, grâce à l'effort de ces jeunes gens, on ne risquera peut-être plus le reproche de dilettantisme et de modernité paradoxale lorsqu'on signalera certaines pages d'un Mauriac, d'un Montherlant, voire même d'un Max Jacob, comme des témoignages de la pensée religieuse actuelle autrement valables que tels poncifs d'homilétique...

P. A.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-NEUVIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages

W. Deonna : Quelques réflexions sur le symbolisme, en particulier dans l'art préhistorique..... 1
F. Macler : De erroribus Armenorum..... 67
V. Novotny : Les origines du mouvement hussite en Bohême.... 77
A. van Gennep : Le Symbolisme ritualiste de l'Apocalypse..... 163
J. Toutain : Note sur une épreuve peu connue imposée aux Vestales romaines..... 183
M. Goguel : A propos du texte nouveau de l'Apocalypse de Pierre 191
Ch. Piepenbring : Antécédents et parallèles de traits bibliques.... 210

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et Comptes rendus :*

André (P.-J.) : L'Islam et les races (*Cl. Huart*)..... 101
Bros (A.) : L'Ethnologie religieuse (*A. Houtin*)..... 121
Bros (A.) : L'Ethnologie religieuse (*R. Kreglinger*)..... 240
Carcopino (J.) : Attideia II. Galles et Archigalles (*Fr. Cumont*).... 260
Causse (A.) : Israël et la Vision de l'humanité (*Ad. Lods*)..... 246
Clay (A.-T.) : A hebrew Deluge Story in Cuneiform (*L. Delaporte*).. 251
Cohen (Rev. A.) : The Babylonian Talmud. Tractate Berakot (*Ad. Lods*)..... 103
Contenau (G.) : La glyptique syro-hittite (*L. Delaporte*)..... 112
Dreyfus (H.) : L'œuvre de Bahâ-ou'llâh (*Cl. Huart*)..... 262
Houtin (A.) : Le Père Hyacinthe prêtre solitaire (*P. Alphandéry*).. 236
Hrozny (Fr.) : Code Hittite provenant de l'Asie-Mineure (*Ad. Lods*). 105
Leighton Pullan (Dr) : Religion since the Reformation (*E. Rochat*). 91
Mac Queen Gray (Ed.) : Old Testament Criticism (*Ad. Lods*)..... 244
Montessus de Ballore (Comte de) : Ethnographie sismique et volcanique (*P. Saintyves*)..... 98

Digitized by Google

Pages

Oltramare (*P.*) : Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. II (*P. Masson-Oursel*) 254
Przyluski (*J.*) : La légende de l'empereur Açoka (*P. Masson-Oursel*). 257
Speelers (*L.*) : Le vêtement en Asie-Mineure ancienne (*L. Delaporte*) 119
Vidgrain (*J.*) : Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche. 95
Vuillaud (*P.*) : La Kabbale juive (*A. Koyré*) 93

II. — *Notices bibliographiques :*

Alle fonti delle Religioni (*P. Masson-Oursel*) 269
Annuaire pontifical catholique 1923 (*A. Houtin*) 129
Annuaire pontifical catholique 1924 (*A. Houtin*) 271
Baumgarten (*P.-M.*) : Neue Kunde von alten Bibeln (*A. Houtin*) 270
Blunt (*A.-W.-F.*) : The Acts of the Apostles (*M. Goguel*) 125
Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. T. XXI (*P. Masson-Oursel*) 269
Chiera (*E.*) : Old babylonian Contracts (*L. Delaporte*) 266
Clemen (*C.*) : Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung (*A. Koyré*) 123
Clermont-Gauneau (*Ch.*) : Recueil d'archéologie orientale (*R. Dussaud*) 266
Gerold (*Ch.-Th.*) : La Faculté de Théologie et le Séminaire protestant de Strasbourg 126
Grimaud (*Ch.*) : Futurs prêtres (*A. Houtin*) 128
Hackin (*J.*) : Guide-Catalogue du Musée Guimet. Les collections bouddhiques (*P. Masson-Oursel*) 268
Hébert (*R.-P.*) : Sous le joug des Césars (*A. Houtin*) 128
Huck (*A.*) : Synopse der drei ersten Evangelien (*M. Goguel*) 125
Jones (*P.-M.*) : Religious Foundations (*R. Kreglinger*) 265
Legrain (*L.*) : Historical Fragments (*L. Delaporte*) 267
Macler (*F.*) : Chrétientés orientales (*P. Alphandéry*) 271
Schembari (*G.*) : La Scienza orientale (*A. Kreglinger*) 124
Thomas (*A.*) : Histoire de la Mission de Pékin (*A. Houtin*) 270
Vacandard (*E.*) : Etudes de critique et d'histoire religieuses (*A. Houtin*) 128

CHRONIQUES, par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Nécrologie : Lucien Gautier, p. 130.

Généralités : R. Pettazzoni : Développement et caractère de l'histoire des religions, p. 134 ; A. de Boyer de Sainte-Suzanne : La pensée religieuse d'Auguste Comte, p. 273 ; L'histoire des religions et sa portée, p. 277 ; Faits religieux et faits magiques à l'origine des sociétés, p. 277 ; Les Cahiers du mois, p. 280.

Digitized by Google

Folk-lore : Les funérailles d'Alaric, p. 273 ; Le culte de Sainte Agathe, de Saint Clair et de Saint Blaise en Savoie, p. 274 ; Le mot Gift et ses deux sens, p. 275 ; Leaves from the Golden Bough, p. 279.

Religion assyro-babylonienne : La procession du nouvel an à Uruk, p. 131.

Religions phéniciennes : Dieux palmyréniens à Doura, p. 133 ; Une statue de Dusarès, p. 133 ; Figurines de Déméter à Carthage, p. 133.

Judaïsme ancien : Le Nouveau Testament et ses rapports avec le Talmud et les Midraschim, p. 278.

Judaïsme médieval et moderne : Dante et Emmanuel de Rome, p. 134.

Religions de la Grèce et de Rome : L'Héraclès Thasien, p. 132 ; Les dieux solaires et les mains symboliques, p. 133 ; Les dieux nationaux, p. 278.

Religion des Celtes : Groupe divin à Alésia, p. 134.

Christianisme primitif : Le Nouveau Testament et ses rapports avec le Talmud et les Midraschim, p. 278.

Christianisme médieval et moderne : Revue d'histoire franciscaine, p. 135 ; Rabelais franciscain, p. 276.

Société Ernest Renan : Mayer Lambert : Un mot mystérieux dans l' « Histoire d'Israël » de Renan, p. 136 ; H. Girard : La pensée religieuse des romantiques, p. 138.

Digitized by Google

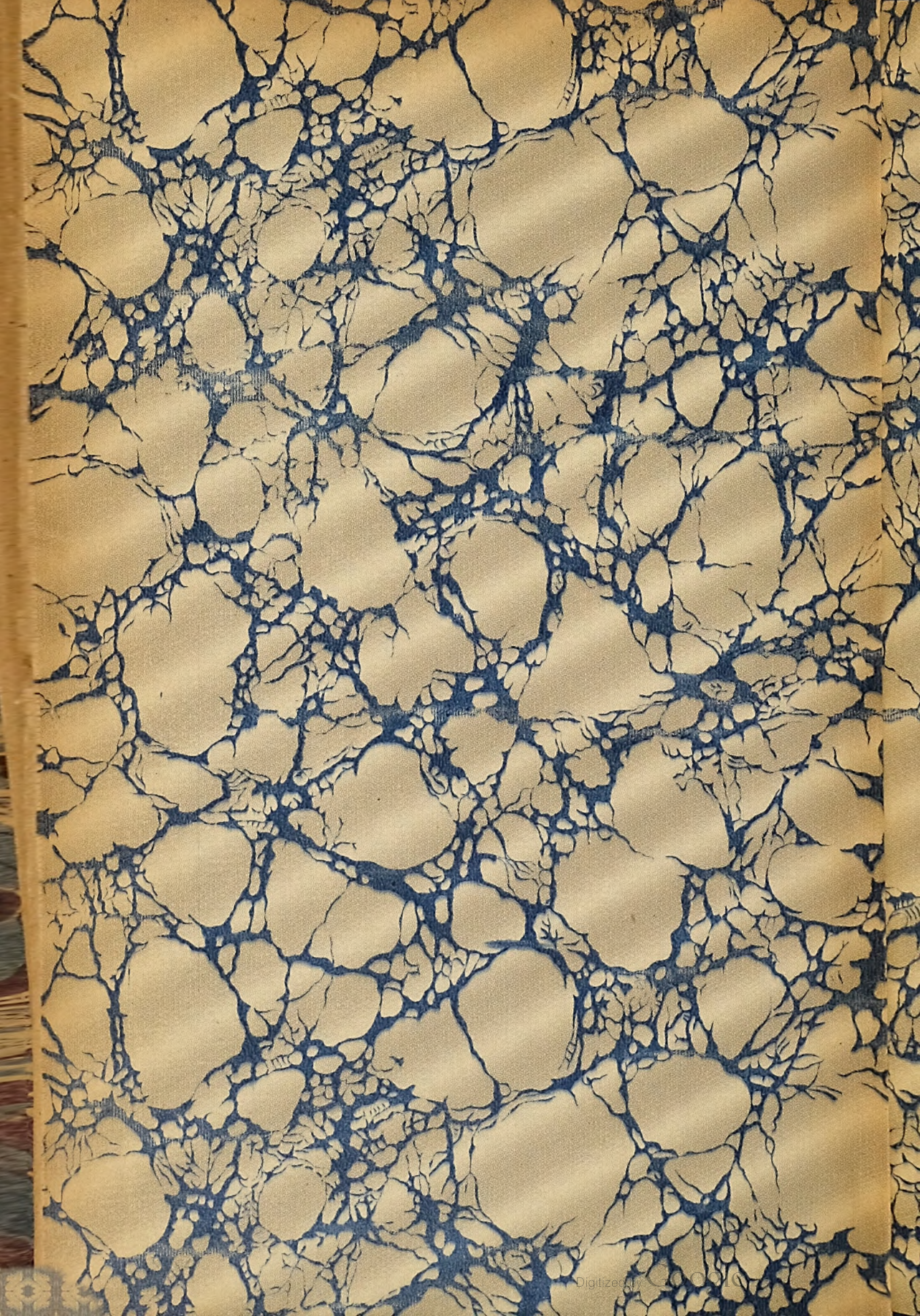
Digitized by Google

Les Presses du Montparnasse, 17, rue Littré, PARIS (6e)
NANTES, 57, rue Saint-Clément

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per t.89

Revue de l'histoire des religions.

3 1951 001 360 391 7

Digitized by Google